المجلد الأول من الاستصحاب

في شرح استصحاب الرسائل

من : آثار الاستاذ الامام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان الكيلاني

الرشتي قدس سره العزيز المتولد في ١٢٧٥ والمتوفى ١٣٤٨ هجرية

مع مقدمة فيه : مرتضى الكيلاني المدرس

المجلد الأول من الاستصحاب

في شرح استصحاب الرسائل

من: آثار الاستاذ الامام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان الكيلاني
الحفني قدس سره العزيز المتولد في ١٢٧٥ والمتوفى ١٣٤١ هجرية

مع مقدمة قبله: مرتضى الكيلاني المدرس

مقدمة

باسم الله وله الحمد - فهذا هو المجلد العاشر في الاستصحاب من آثار الاستاذ الامام العلامة مفتي الجعفرية أبي الحسن الشيخ شعبان بن مهدي بن عبد الوهاب الكيلاني النجفي المتولد في ١٢٧٥ والمتوفى في النجف في سنة ١٣٤٨ هجرية الذي قدمناه إلى الطبع والنشر والله ولي التوفيق.

قيل في كتب التعاريف: الأصل هو ما يبتني عليه غيره، والأصول جمع الأصل وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى غيره وفي الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره ولا يبنى هو على غيره، والأصل ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره. وأصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه والمراد من الأصول في قولهم هكذا في رواية الأصول الجامع الصغير والجامع الكبير والمبسوط والزيادات.

الدليل لفظي إن استفيد منه مثاله: صيغة الأمر تدل على الوجوب أو الندب، وعقلي إن استفيد منه حكما: إذا كان الشك في التكليف هل يجري البراءة عنه أو الاحتياط. المكلف إذا توجه إلى حكم شرعي فإن حصل له القطع عمل به لأنه حجة عليه وإن حصل له الظن فإن نصب من قبل الشارع في ذلك المورد أمارة عمل بها والا فظنه حجة عليه شرعا لأن باب العلم منسد عليه وإن شك كذلك فإن حصلت أمارة عمل بها والا فالمرجع فيه هو الأصول العملية وهي منحصرة في أصل البراءة وأصل التخيير وأصل الاحتياط وأصل الاستصحاب فيجري الأول وهو أن يكون الشك في نفس التكليف ولم يكن له حالة سابقة والثاني يجري في محل يكون الشك في المكلف به ودوران الأمر بين الوجوب والحرمة ولا يمكن الجمع بينهما والثالث مجراه في موضوع يكون الشك كذلك في المكلف به والدوران بين الوجوب والحرمة ولكن قابل للجمع والرابع مجراه في محل يكون الشك في المكلف به وله الحالة السابقة مثلا إذا كان المكلف متطهرا ثم شك في الحدث فيجري هناك أصل الاستصحاب على مذهب الجعفري.

قيل: إذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دليل كما يفتقر نفيه إلى دليل. حكي عن الشيخ المفيد أنه يحكم ببقائه ما لم يقم دليل على نفيه وهو المختار. وقال السيد المرتضى: لا يحكم بأحد الأمرين إلا لدليل مثال ذلك

المتيمم إذا دخل في الصلاة فقد اجمعوا على المضي فيها. فإذا رأى الماء في أثنائها هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الأول أم يستأنفها بالوضوء. فمن قال بالاستصحاب قال بالأول ومن أنكره قال بالثاني. فالاحتج الأول إن المقتضي للحكم الأول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني أما أن مقتضي الحكم الأول ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير وأما إن العارض لا يصلح رافعا فلأن العارض إنما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم ثابتا عن دافع.

الوجه الثاني الثابت أولا قابل للثبوت ثانيا وإلا لانقلب من الإمكان الذاتي إلى الاستحالة فيجب أن يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان أولا فلا يعدم إلا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخر لا لمؤثر. فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه أرجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب.

الوجه الثالث - عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به. أما الأولى فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فإنه يعمل على يقينه وكذلك بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافه ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم ضدها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء حياته ولم يقسم أمواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك إلا لاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به.

الوجه الرابع - اتفق الفقهاء كافة على أن مع عدم الدلالة الشرعية يجب أن الحكم على ما يقتضيه البراءة الأصلية ولا معنى للاستصحاب إلا هذا. فإن قال قائل ليس هذا استصحابا بل هو ابقاء الحكم على ما كان لا حكما بالاستصحاب. قلنا: نحن نعني بالاستصحاب هذا القدر ولا نعني به شيئا سوى ذلك.

احتج المانع بأن ذلك حكم بغير دليل فيكون باطلا. أما أنه حكم بغير دليل فلأن ثبوت الحكم بالدليل في وقت أو في حال لا يتناول ما عدا تلك الحالة وذلك الزمان فلو حكم بذلك الحكم في الحال الثاني لكان حكما بغير دليل وأما أن الحكم بغير دليل باطل فاتفاقا.

الوجه الثاني لو كان الاستصحاب حجة لوجب في من علم ذبلاً في الدار ولم يعلم خروجه أن يقطع ببقائه فيها. وكذا كان يلزم إذا علم أن ذيلاً حي ثم انقضت مدة ولا يعلم فيها موته أن يقطع ببقائه وكل ذلك باطل.

الوجه الثالث استدل بعض الجمهور بأن العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض فيكون باطلاً وذلك إن الاستدلال به كما يصح أن يكون حجة للمستدل يصح مثله لخصمه فإنه إذا قال الشافعي قبل وجود الماء للمصلي المحصي في صلاته فيثبت ذلك الحكم إذا وجد الماء كان لخصمه أن يقول: الثابت اشتغال ذمته بصلاة متيقنة يجب أن يبقى التحلل أو يقول قبل الصلاة لو وجد الماء لما جاز له الدخول فيها فكذلك بعد الدخول فيها.

ومؤلف هذا الكتاب من المثبتين للاستصحاب كما نرى من مطاوي عباراته واكثر اعتراضاته فيه على كتاب الفوائد المشهور بالرسائل في الأصول العمليه من القطع والظن والشك ولاسيما في أصل الاستصحاب من مؤلفات الامام العلامة استاذ الفقهاء المتوفى في ١٢٨١ هجرية ومؤلف كتاب الاستصحاب بما قال في هذا الكتاب شيخنا الاستاذ أو شيخنا العلامه أو شيخ مشايخنا وغيرها وكتاب الرسائل شروح وحواشي تقرب من مئة كتاب ومسألة الاستصحاب في اسفار الأصول الجعفرية من المباحث المعانية والمقاصد العالية وقد اعتنى في حل مسائلها ونقض مطالب كثير من المحققين وانا اذكر طائفة منهم في هذه المقدمة كما ذكرهم العلامة ...

كتاب الاستصحاب - للشيخ أبي القاسم بن محمد علي النوري الطهراني الشهير بكلانتري المتوفى في سنة ١٢٩٢ هـ وهو أشهر تلامذة الأنصاري. يوجد هذا الكتاب في مكتبة ابنه الشيخ أبي الفضل الطهراني.

كتاب الاستصحاب - للشيخ محمد الباقر الكلبايكاني النجفي المتوفى في كربلا سنة ١٣٣٢ هـ من تلامذة الامام محمد كاظم الخراساني وهذا الكتاب كان عند بعض تلاميذه.

كتاب الاستصحاب - للشيخ الامام محمد باقر البهبهاني الشهير بالوحيد البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ

كتاب الاستصحاب - للشيخ محمد باقر بن الشيخ محمد تقي مؤلف حاشية المعالم المتوفى في سنة ١٣٠١ هـ

كتاب الاستصحاب - للشيخ العلامة محمد حسن بن محمد صالح كبه البغدادي المتوفى في النجف سنة ١٣٣٣ هـ

كتاب الاستصحاب للسيد محمد حسين بن السيد محمد علي الحسيني المرعشي الشهرستاني المتوفى سنة ١٣١٥

كتاب الاستصحاب - للسيد علي شاه بن السيد صفدر شاه الرضوي الكشميري المتوفى سنة ١١٦٩هـ اسمه تحقيق الصواب في مباحث الاستصحاب.

كتاب الاستصحاب - للامام السيد محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي النجفي المتوفى سنة ١٣٣٧ هجرية وهذا الكتاب كان عند تلميذه الشيخ علي اكبر الخوانساري.

كتاب الاستصحاب - للمفتي العلامة الشيخ محمد بن محمد الباقر النجفي الشهير بالفاضل الايرواني المتوفى في النجف ثالث ربيع الاول سنة ١٣٠٦ هجرية.

كتاب الاستصحاب - للسيد محمد بن علي بن محمود الموسوي التوري المتوفى بطهران سنة ١٣٢٥م

كتاب الاستصحاب - في اثبات حجيته للسيد المجاهد محمد بن علي مؤلف الرياض المتوفى سنة ١٢٤٢م

كتاب الاستصحاب - للمفتي السيد محمد بن علي بن علي نقي الحسيني الكوه كمري الشهير بالحجة في مجلد مبسوط

كتاب الاستصحاب - للسيد مصطفى بن الحسين بن محمد علي بن رضا الحسيني الكاشاني المتوفى سنة ١٣٣٦

كتاب الاستصحاب - للمفتي العلامة الشيخ محمد مهدي بن محمد ابراهيم الكلباسي الاصفهاني المتوفى سنة ١٢٩٢هـ، هذا الكتاب كان بخطه محفوظا عند الشيخ ابي الهدى الاصفهاني.

كتاب الاستصحاب - للمفتي الشيخ محمد هادي بن المولى محمد امين الطهراني النجفي المتوفى بها سنة ١٣٢١هـ وهو مطبوع.

كتاب الاستصحاب - للشيخ هادي بن عبد الرضا التوري سوكاني العنه في كربلا سنة ١٣٤١ هجرية.

كتاب الاستصحاب - للمفتي السيد هادي بن السيد علي الخراساني الحائري المتوفى سنة ١٣٦٨م

كتاب الاستصحاب - للسيد محمد هاشم بن السيد زين العابدين الموسوي الخوانساري الاصفهاني.

كتاب الاستصحاب في مجلدين - من آثار الامام العلامة الشيخ شعبان بن حلاي بن عبد الوهاب الكيلاني النجفي المتولد في ١٢٧٥ والمتوفى في النجف سنة ١٣٤٨ هجرية. يظهر من مطاوي عباراته انه كان من تقريرات بعض مشايخه ثم اضاف عليها داخل المقرر اشعارا لائمة من الشيخ حبيب الله الرشتي او الشيخ محمد الايرواني

أو الفاضل الكاشاني. وكان هذا الكتاب بخط الشيخ محمد حسين الدبابادجاني أحد تلامذة المؤلف. وكثيرة بتثبيت الحق في مطاوي مقالاته إلى أصل الطهارة.

إجمال المطلب: إن الأصل طهارة الأشياء عند الفقهاء، وهو من المسلمات عند المجتهدين والمحدثين كما في ذلك مؤلف الذخيرة قائلا: إن الطهارة حكم شرعي يتوقف على النص كالنجاسة من دون تفاوت، وما ورد في الموثق من قولهم: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، موثق فلا يكون حجة. وعلى تقدير التسليم فلا مكان إرادة أن كلها هو ظاهر شرعا الطهارة فيها مستصحبة حتى يعلم أنه قذر، مع أن ثبوت هذا الأصل الكلي بهذا محل تأمل.

وفيه أن الموثق حجة كما حقق في محله بل هو معتضد بحجية مضمونه في المبالغة بإجماع الأصحاب فإن الظاهر منهم الاتفاق على هذا الأصل، الأصل الكلي يثبت بدليل إذا كان حجة شرعية مع أن النجاسة لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلاة معها والأكل والشرب بملاقاتها وطعامها فضلا عن أكل نفسها وشربها، وكذا وجوب الاجتناب عن المسجد وأمثالها ونحو ذلك من أحكامها، ولا شك في أن الأصل عدم الوجوب لأنه تكليف والأصل براءة الذمة في الطهارة الشرعية في مقابل النجاسة معناها عدم تعلق تكليف بالاجتناب شرعا.

فإن قلت: أصل البراءة حجة فيما إذا لم يتحقق التكليف من جهة أخرى مثلا إذا انحصر الماء في الماء الذي حكم بطهارته من جهة الأصل يلزم المكلف الطهارة به لأجل الصلاة، ولو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة للصلاة أو الطهارة تسقط على القول بوجوبها لنفسه أداء لأنه يشغلها مثلا فلو لم يكن طاهرا لم يجب، فوجوده ومقتضاه الوجوب لا يكفي في التكليف ما لم يكن الماء طاهرا إذ الطهور وحده لا يكلف بالوجوب البتة.

فأصل الطهارة وإن كان عبارة عن أصالة عدم التكليف يكون مقتضاه عدم ماهية التكليف وطبيعته ونفي جميع أفراده لا خصوص وجوب الاجتناب عنه فكيف يقتضي أصل البراءة وجوب الطهارة.

قلت: مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء أو الغسل بما هو ماء حقيقة خرج عنه ما علم نجاسته شرعا وبقي المشكوك فيه داخلا في العموم إذ القدر الذي ثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو ما ثبت نجاسته لا ما احتمل فلزم وجوب الطهارة به من جهة أصالة الطهارة، سلمنا لكن في هذه الصورة النادرة لا تمسك بأصل البراءة بل بالموثقة المعتبرة بما ذكرنا بقوله تعالى: خلق لكم ما في الأرض جميعا، وأمثاله في غيرها يتمسك بها، والأصل حجة مع أنها الصورة المتنادرة الشائعة المدار

٥

في غالب الأحكام على الصورة المتعارفة لا الفروض النادرة فيصح أن يعبر الأصل أيضاً مستدامع أن الأدلة الفقهية ربما يكون بعضها غير وافٍ بجميع المطلوب بل لابد من ثبوت الحكم بالأدلة والله أعلم بحقائق الأمور.

رموز الكتاب

الديلمي تلميذ الطوسي	أبو الصلاح تلميذ المرتضى	الحلبي أبو الصلاح التقي	الإسكافي ابن الجنيد الكاتب	القاضي عبد العزيز ابن البراج	العلامة الحلي جمال الدين الحلي	عم العلامة ...	العماني ... ابن أبي عقيل
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
السعدي ...	المفيد ...	الشيخ ...	السعدي ...	الكافي لأبي الصلاح الكافي	روض الجنان للشيخ ... روض الجنان	أحكام القرآن للراوندي أحكام	التبيان للشيخ الطوسي تبيان
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
نهاية الأحكام للعلامة نه	الناصريات للمرتضى الناصريات	الوسائل للشيخ الحر العاملي ئل	... للمحقق الحلي ...	...	الانتصار للسيد المرتضى انتصار	... للمحقق الحلي ...	المنتهى للعلامة الحلي منتهى
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
السرائر لابن إدريس ...	... عن	الروضة للشهيد الثاني روضة	المبسوط للشيخ الطوسي ط	الشرائع للمحقق الحلي شرائع	الدروس للشهيد الأول س	المدارك للسيد ... ك	التهذيب للشيخ الطوسي يب
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ـ الحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله محمد وآله الطاهرين وأصحابه المنتجبين
والتحقيق في بيان علم الأصول إن كل مسألة يصدق على العلم بها تعريف الفقه فهي من المسائل الفرعية
وكل مسألة يصدق على العلم بها تعريف الأصول فهي من المسائل الأصولية .

ولا ريب أنه لا يصدق على العلم بالاستصحاب بناء على استفادته من الأخبار إلا أنه العلم بالحكم الشرعي
الفرعي عن دليله التفصيلي ولا يصدق على العلم بمسألة حجية خبر الواحد ذلك بل إنما أن يصدق عليها تعريف الأصول
أو تعريف مبادئه كما عرفت . وإن شئت قلت أخرجنا ما ذكره المحقق القمي وهو :
ان علم الفقه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة والأصول ما يتعلق به مع الواسطة ولا ريب أن الاستصحاب على هذا
الفرعي من المسائل الفرعية وإنما ذكروها في الأصول لأن اعتباره عند العامة الذين هم الأصل في تأسيس
علم الأصول وعند قدماء الأصحاب إنما هو من باب حكم العقل وقد عرفت أنه على هذا من المسائل الأصولية
أو من مبادئ الشرع على وجه البصيرة . وأما عند متأخري المتأخرين فهو وإن كان من المسائل الفقهية إلا
إنهم أرادوا التنبيه على أن الاستصحاب وإن لم يكن عندنا حجة من تلك الجهة لكن لنا إثبات المقصود
منه وهو وجوب الإبقاء بما كان بالأدلة الشرعية هذا على ما هو التحقيق من عدم حجيته من باب العقل .
وأما على القول بحجيته من تلك الجهة أيضا فالغرض إن كنا ظننا أيضا لإثبات مؤداه وهو الأخبار
وهذا كما هو شأنهم في أمثاله ذكر كثير من مسائل الزيادة والقبضة العددية والهوية ونحوها استطرادا
هذا كله ما بنينا عليه سابقا . وأما الآن فقد عرفت أن التحقيق كون الاستصحاب مطلقا من المسائل الأصولية
لانطباق كل من ملاكي اعتبار الموضوع والتعريف عليها لأن البحث فيها بحث عن أدلة الأحكام الكلية
المستنبطة لأنها الملاك في البحث فيها هو تلك الأحكام ولأنها ممهدة لاستنباط تلك الأحكام عن
أدلتها وما حققناه يظهر أنها ما يتعلق بالعمل بواسطة أنه يستنبط بها الأحكام المستنبطة الكلية عن
الأدلة التفصيلية .

ولا يتفرع على نفسها العمل كالقواعد الفقهية الجارية في جزئياتها بمجرد الانطباق . ثم إن شئنا
الاستناد بعد الاستدلال المذكور في كون مسألة الاستصحاب من المسائل الفرعية ونفويه كونها من

من المسائل الأصولية بما نقلنا عنه واجبناه. قال: هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

وأما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونه قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار لأن التكلم فيه على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلم وسوقهم والبينة الغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك انتهى.

أقول كونه حكماً فرعياً على الثاني واضح وأما على الأول ففيه غموض لأن البحث عنه حيث أنه طريق الى الموضوع الخارجي ثم لا فالبحث عنه في الحقيقة بحث عن الحجية وعدمها غاية الامر تسميه الدليل الظني المثبت للموضوع الخارجي أمارة ولا ريب أن المسألة الباحثة عن الحجية وعدمها ليست من المسائل الفرعية بل هي أشبه بالمسائل الأصولية وإن لم تكن منها بملاحظة ان المسألة الباحثة عن الحجية وعدمها انما تكون أصولية في ما إذا كان البحث عن حجية شيء في اثبات الحكم الكلي لا الموضوع الخارجي ولا الأعم الا أنها لما كانت أشبه بالمسائل الأصولية كان ذكرها استطراداً في الأصول أولى من ذكرها في كتب الفروع هذا كله مضافاً إلى ما نتعرض له من أن محل الكلام هو الاستصحاب الكلي الذي هو مورد مشترك بين الجاري في الحكم الكلي والموضوع الخارجي لا في خصوص كل واحد واحد من جزئياته فانتظر لتمام الكلام في جواب الأستاذ (ره) وهو أنه قال:

وإن كان مدرك حجية الأخبار فعلى هي من المسائل الأصولية أو الفقهية أو تتبع مورد واجرائه فنقول: لا ينبغي الإشكال في أنه إن أجري في مسائل الأصول الكلامية على القول بحجيته كان من تلك المسائل وإن أجري في مسائل أصول الفقه كان منها وإن أجري في الموضوعات الخارجية كان من مسائل الفقه والوجه في ذلك كله أن لا تكون المسألة من مسائل أي علم أحد أمور أربعة: أحدها ان يكون موضوعها موضوع ذلك العلم ثانيها ان يبحث في حد ذلك العلم عليها ثالثها أن تكون غاية ذلك العلم موجودة فيها. رابعها ان تكون مدونة في ذلك العلم.

إما بإجماع أهل الفن وإما باشتهار تدوينها بينهم، وهذه الأمور الأربعة كلها أو بعضها موجودة في

الاستصحاب الجاري في الموارد المذكورة بالنسبة إلى الحلوم الثلاثة كلا يخفى وإنما الاشكال في الاستصحاب الجاري في الاحكام الكلية والموضوعات المستنبطة من أنه من القواعد الكلية المستنبطة من السنة مثل قاعدة نفي الحرج والضرر والاتلاف وتسلط الناس على أموالهم واجراء القاعدة في جزئياتها لا يحتاج دليلا عليها بحيث يكون قوله ع : لا تنقض اليقين الخ، دليلا على الدليل بل دليلها نفس لا تنقض مثل سائر القواعد فالبحث عن القاعدة ليس بحثا عن أحوال الدليل حتى يعد من المسائل الأصولية، ومن وجود خاصية مسألة الأصولية فيه وهي كونه من وظيفة المجتهد لأن اجراءه في هذه الموارد يحتاج إلى الفحص عن الأدلة وهو ليس من شأن المقلد والحال إن المسألة الفقهية هي ما كانت نسبتها إلى المجتهد والمقلد سواء بعد التنقيح كما في الموضوعات الخارجية لعدم توقف اجرائه فيها على الفحص فنسبته إليهما سواء.

ولكن يمكن أن يقال أنه ليس من خواص المسألة الأصولية إذ خاصة التي ما يختص به ولا يوجد في غيره والحال ان ما ذكر توجد في المسائل الفقهية ايضا مثلا اجراء قاعدة الطهارة في مشكوك الطهارة الذي اشتباهه من جهة الاشتباه في الحكم الوضعي الكلي مثل الحيوان المتولد بين الحيوانين طاهر ونجس ولا يشبه واحدا منهما في الاسم ليس من وظيفة المقلد مع أنه من المسائل الفقهية من غير خلاف واشكال ولا ينافيه كون مسائل الفقه مشتركة بين المجتهد والمقلد.

لأن المجتهد بالنسبة الى الفحص عن الدليل والمعارض ونحو ذلك مما يعجز عنه المقلد نائب عنه فيما اشترك في وجوب الفحص والتنقيح والعمل الا ان المجتهد صار نائبا عن المقلد بالنسبة إلى القدر الذي يعجز هو عنه وهو الفحص والتنقيح وفي الباقي وهو العمل مشتركا فيهما لقدرة كل منهما عليه.

ثم إن اشتبه كون مسألة الاستصحاب من المسائل الأصولية أو الفقهية فهل يمكن اثباتها بخبر الواحد أم لا. نقول : لا اشكال في امكانه على القول بحجية خبر الواحد من باب التعبد، وأما على القول بحجيته من دليل الانسداد فلا اشكال فيه أيضا على ما اخترناه من أنه على فرض تمامية مقدماته ينتج من باب الحكومة حجية كل ظن من غير فرق بين موارده من المسائل الأصولية والفقهية.

نعم يبقى الاشكال على القول باختصاص نتيجة بحجية الظن في المسائل الأصولية فقط كما ذهب اليه بعض

أو الفقهية فقط كما ذهب إليه بعض آخر. فعلى هذين القولين لا يمكن اثبات حجية الاستصحاب بخبر الواحد لأن الأصل حرمة العمل بالظن إلا ما ثبت حجيته بدليل وغاية ما ثبت اعتباره في الأصول فقط أو الفقه كذلك والفرض إنه لم يثبت أن الاستصحاب من أيهما فلا يمكن التمسك به فيه انتهى كلامه. وهو حسن جداً.

إلا أن محل الكلام في أن مسألة الاستصحاب بناءً على استفادته من الأخبار هل هي من المسائل الأصولية أو الفقهية إنما هو ما عنون به هذه المسألة ودل عليه الأخبار وهو وجوب ابقاء مطلق ما كان الذي هو كلي واحد ومشترك بين جميع أنواع الحكم بيقينه ويندرج فيه جميع تلك الأنواع من الأصول الكلامية والفقهية والموضوعات الخارجية والمستنبطة والأحكام الجزئية والكلية على ما يستفاد من لفظ اليقين والشك المطلقين وليس محل الكلام جزئياته الجارية في الموارد المذكورة في كلامه وهو ظاهر فيقال أن تلك الجزئيات تابعة لموارد جريانها.

ولا ريب له أنه لا وجه لجعل هذه الكلية تابعة لموارد جريان بعض جزئياتها وجعل خصوص بعض جزئياتها محلاً للاشكال فعلى هذا الوجه فيما عموم لفظ القاعدة للعلوم الثلاثة المذكورة فلم يمكن الحكم بكونها من مسائل شيء منها لأن المركب من الداخل والخارج خارج إلا أن يلحق بالمسائل الفقهية لأنها هي غالب موارد جريانها وجريانها في العلمين الآخرين في غاية بحيث يعد في جنب جريانها في مسائل الفقه كالمعدوم وحينئذ يمكن اثباتها بما يثبت به سائر مسائل الفقه من خبر الواحد ونحوه بلا اشكال غاية الأمر انه قد يندرج فيها بعض مسائل العلمين الآخرين فإن لم نعمل فيهما بخبر الواحد يمكن لنا اجراء الاستصحاب فيهما.

ولكنه لا يقدح في اثبات أصل القاعدة بخبر الواحد لأن المعول على هذا الفرض هو خصوص الفرد الغالب فيصير القاعدة بحكم خصوص هذا الفرد. وإنما الاشكال في ما إذا لم يلحق بشيء من العلوم الثلاثة لما ذكرنا من الوجه على تقدير القول بعدم حجية خبر الواحد في الأصول الكلامية أو بعدم حجية لا فيها ولا في أصول الفقه لأن المسألة ح ليست من مسائل الفقه حتى يعتبر خبر الواحد فيها.

ولكن يمكن أن يقال أنه لا يثبت حجية خبر الواحد في الفقه بأن اشتمل على لفظ عام شامل للفقه وغيره ويثبت المانع من العمل به في الأفراد الغير الفقه كان كالعام المخصص حجة في ما بقي وكان ذلك نوبة

عقلية على ارادة ما يقتضي ذلك مثل ما إذا قال المولى: اضف العلماء في هذه الليلة وامتنع اضافة بعضهم لبعد مكانه ونحو ذلك إذ لا أظن أحدا يدعي عدم وجوب امتثاله الظهور الحكم الاضافة. وما نحن فيه مثل ذلك من غير فرق أصلا.

وكيف كان فالاستصحاب بناء على استفادته من الأخبار قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار وهي عين مدلول الأخبار ولا يصير مثل الاستصحاب دليلا مستقلا والأخبار دليلا على الدليل فالشك للبقاء في موارد جريان الاستصحاب تماما بالأخبار لأن الاستصحاب الجاري في المورد الخاص مثل نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم الشرعي بنجاسة ذلك الماء المتغير سابقا والمستفاد من قولهم ع: لا تنقض اليقين اه.

وذلك بعينه كالشك لاثبات حكم جزئيات سائر القواعد المستفادة من السنة بتلك القواعد ومن هذا يظهر ضعف ما حكي عن بعض السادة الفحول من جعل الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده وجعل قولهم ع: لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد حيث قال: ان استصحاب الحال في محل دلالة الأصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومخصص لعمومات الحل إلى أن قال: وليس عموم قولهم ع: لا تنقض اليقين بالشك بالقياس إلى أفراد الاستصحاب الا كعموم آية النبأ بالنسبة إلى آحاد الأخبار المعتبرة.

مضافا إلى أن قياس ما نحن فيه بعموم آية النبأ بالنسبة إلى الآحاد الأخبار المعتبرة فاسد لأن مؤدى آية النبأ حجية مطلق الخبر ووجوب تصديقه وتنزيل مؤداه منزلة الواقع والبقاء احتمال خلافه وجوبا وهذا المؤدى ليس نفس جزئيات الخبر بل حجية كل واحد واحد من الأخبار.

ولا ريب أن حجية الأخبار الخاصة ليست دليلا مستقلا وآية النبأ دليلا على الدليل الذي هو حجية تلك الأخبار بل الحجية حكم شرعي أصولي إذا ثبتت لشيء صار الشيء دليلا وحجة ولهذا نظرا آية النبأ دليلا على الدليل اعني أن دليلية الدليل وهو خبر الواحد ثبتت بها لا أن مؤداها الدليلية ومن هنا ظهر لك أن جزئيات خبر الواحد ليست عين جزئيات مؤدى آية النبأ بل هي متعلقات جزئياته ولو جزئيات مؤدى الآية هي جزئيات الحكم الاصولي المذكور وهذا بخلاف جزئيات الاستصحاب.

لأنها عين جزئيات مؤدى قولهم: لا تنقض اليقين بالشك لأن الاستصحاب الجزئي ليس إلا الحكم الشرعي الظاهري ببقاء ما كان تحققه قال: هذا الماء نجس كما كان. وهذا ليس دليلا على الحكم بالنجاسة بل هو نفس دليل هذا الحكم ليس إلا قولهم ع: لا تنقض.

نعم - لو أجري الاستصحاب لإثبات بقاء حجية شيء صار ذلك الشيء دليلا لا الاستصحاب المثبت لحجيته لأن استصحاب حجية عين الحكم بحجيته والحكم بحجيته ليس دليلا بل هو ضد دليل فالاستصحاب سواء جرى في الأحكام الأصولية أم الفرعية ليس دليلا.

والحاصل إن كل قاعدة كانت مؤداها الحجية تصير متعلقات جزئياتها حجة ودليلا لكون جزئيات تلك القاعدة جزئيات تلك القاعدة تصير عارضة للدليل لا أنها هي نفس الدليل وكل قاعدة كانت مؤداها الحكم الشرعي الفرعي كان جزئياتها أيضا حكما شرعيا فرعيا وهو من تلك الجزئيات ليست إلا أفعال المكلفين فلا سابقة للدليلية في شيء من جزئياتها.

وتبين أن جزئيات شيء من عموم آية النبأ وعموم قولهم ع: لا تنقض ليست دليلا على الأحكام في الموارد الخاصة صح بل جزئيات كل منها أيضا حكم شرعي خاص ودليله العمومات المذكورات. نعم هو من جزئيات الآية يصير دليلا هذا كله. هذا ما إلى أنه على فرض تسليم أن أخبار الاستصحاب دليل شرعي وعموم لا تنقض دليل على الدليل.

نقول إن جزئيات أصالة الحل أيضا أدلة شرعية خاصة وعموم قولهم ع: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام وغيره دليل على الدليل كما أن الاستصحاب المخالف للأصل في شيء دليل شرعي خاص فكذلك أصالة الحل في ذلك الشيء دليل خاص على حلية ذلك الشيء وعموم أصالة الحل دليل على هذا الدليل الخاص لا أن ذلك العموم دليل على حلية حتى يقال أنه خصص بالاستصحاب الجزئي الذي هو دليل خاص بل النسبة على ما ذكرناه التباين لأن التعارض ح بين فرد من الاستصحاب وبين فرد من أصالة الحل.

فإن قلت إن الاستصحاب حاكم على أصالة الحل. قلت: ظاهر كلام القائل هو أن جهة تقدم الاستصحا

على أصالة الحل هي كون الاستصحاب خاصا وأصالة الحل عاما وحكاية الحكومة بعيدة عن تناوله وكأنها لم يحط بما له أصلا.

الخامس - إن الملاك في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري هو وجود عدم العلم بزوال الحالة السابقة، وأما على القول بكونه من باب حكم العقل بالبقاء، فقال شيخنا الاستاذ (ره) إن المعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة.

ويظهر ذلك لأدنى متتبع في أحكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات انتهى ما اردناه.

أقول: نعم لم يتعرضوا لاعتبار إفادة الظن في شيء من المقامات المذكورة، ولكن يكفي في ثبوت اعتبارهم ذلك مجرد ثبوت إن اعتبار الاستصحاب عندهم من باب حكم العقل فقط من دون الاستناد في ذلك إلى الأخبار. لوضوح أنه ليس حكم العقل وبناء العقلاء على ترتيب آثار البقاء مع الشك في البقاء بل إنما يحكم العقل بذلك بملاحظة حصول الظن بالبقاء بعد ملاحظة الوجود السابق وبقاء غالب الموجودات التي كانت موجودة مع المقتضي في زمان الشك في وجود المقتضي بل لا يحكمون بالبقاء ما لم يحصل لهم الظن القوي بذلك ولذا لو وصل إليهم خبر غير معتبر بموت وكيلهم أو شريكهم أمسكوا اليد عن ارسال ما يترتب على ارساله الضرر على فرض موته حتى يتضح الحال.

وكيف كان فغاية ما في الباب أن الفقهاء عملوا بالاستصحاب في المقامات المذكورة ولم يصرحوا باعتبار الظن ولكن عدم التصريح لا يدل على عدم الاعتبار فلعله معتبر وحاصل لهم أيضا وإنما لم يتعرضوا له لعدم كون المقام مقام ذلك كما إنا نتمسك بالاستصحاب ولا نتعرض من أن اعتباره من باب التعبد بل مقام التعرض لذلك إنما هو علم الأصول ولعلهم اعتبروا ذلك بل لعل اعتبار الاستصحاب عندهم أيضا من باب التعبد وكيف كان فكلمات هؤلاء لا يدل على شيء من ذلك لا إثباتا ولا نفيا.

وأما المتعرضون منهم لذلك ممن الحقنا عليهم فكلامهم بين صريح وظاهر في اعتباره كشيخنا بهاء الدين العاملي (ره) وشارح من والشهيد (ره) كما في كلماتهم التي نقلها عنهم هو (ره) وكذا ظاهر تعريف العضدي بلا مستصحب

كما مرّ لأن ظاهر قوله: «وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء» أنه مظنون بالظن الفعلي لا النوعي.

السادس - أن المستفاد من تعريفنا السابق للاستصحاب من حيث ظهوره في أن مستند الحكم بالبقاء هو مجرد الكون السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمور: أحدها وجود الشك في زمان سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم لا بد من إحراز ذلك حين الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتبر. وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان إرادة الحكم بالبقاء، وهو المعبر عنه بالشك الساري فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي إذ الحكم بالبقاء لا يجتمع مع الشك في أصل الوجود، ولو فرض تحققه لم يصدق عليه الحكم ببقاء ما كان بل إنما يصدق عليه الحكم ببقاء مشكوك الكون، وهو ليس استصحابا.

نعم القدر المعقول مع الشك في أصل الوجود في زوال الاعتقاد السابق هو الحكم بأصل الوجود بملاحظة كونه متيقنا في السابق وعدم الاعتناء بالشك المزيل لذلك اليقين، وترتيب آثاره في أصل الوجود، ولكنه ليس استصحابا أيضا لعدم صدق تعريفه عليه، وهو بنفسه لا دليل على اعتباره عقلا ولا نقلا وإن توهم بعضهم دخوله في عموم قولهم ع: «لا تنقض اليقين بالشك»، ولكنه مدفوع بما سيجيء في التنبيهات إن شاء الله.

ثانيها - أن يكون الحكم بالبقاء لأجل مجرد الكون السابق بحيث لولاه لم يحكم بالبقاء، فلو كان (تيقن) وجوده البقاء للعلم بوجود علته أو دليله فليس الحكم به استصحابا. لما عرفت أن المأخوذ في موضوعه أن يكون مستند الحكم بالبقاء هو مجرد كونه السابق فلا بد أن يكون بدونه كذلك.

ثالثها - الشك في وجوده في زمان لاحق له والحكم ببقائه في الزمان اللاحق، فلو شك فيه في زمان سابق عليه لم يكن استصحابا أيضا لعدم صدق الحكم بالبقاء على الحكم بوجوده في زمان الشك بل إنما لعدم صدق الحكم بالبقاء على الحكم بوجوده في زمان الشك بل إنما هو حكم بأصل الوجود في الزمان السابق هذا الأخير والأمر الأول يستفاد أن من لمنع الحكم بالبقاء لعدم صدقه مع الشك في أصل الوجود ولا مع الشك في الوجود في الزمان السابق على زمان الوجود المعلوم.

وأما الأمر الثاني فيستفاد من التعليل المفهوم من التعريف أو المصرح به فيه وكيف كان فتطبيق على هذا الاستصحاب القهقري والمعكوس مجازا. وقد يتوهم أنه من هذا القبيل أيضا

أصالة عدم النقل عندنا اليقيني بثبوت معنى اللفظ في عرفنا هذا الشك في ثبوت هذا المعنى له في اللغة ما يراد اثبات ما هو يقيني الوجود في الزمان المتأخر مشكوك الوجود في الزمان المتقدم بأصالة عدم النقل التي ليس لها معنى إلا الاستصحاب.

ويمكن دفعه بأنه وإن كان استصحابا ولكن ليس المراد منه استصحاب المعنى المتيقن في الزمان المتأخر إلى الزمان المتقدم بل المراد منه استصحاب عدم النقل الثابت يقينا في الأول قبل وضع هذا اللفظ لمعنى فإن هذا الأمر العدمي لما كان متيقنا لا بد من استصحابه إلى زمان اليقين بانقلابه إلى الوجود والمفروض إن الانقلاب مشكوك فيه إلى زماننا هذا بنفسه. ولما كان مبنى اعتبار هذا الاستصحاب هو حكم العقل وبناء العقلاء كان معتبرا في اثبات اللوازم العقلية والعادية التي من جملتها ثبوت هذا الثابت للفظ في زماننا هذا في الزمان المتقدم أيضا.

رابعها - الالتفات إلى اليقين السابق في الشك في البقاء ففي صورة الغفلة وعدم الالتفات لا استصحاب وإن كان بحيث لو التفت لكان متيقنا بالوجود شاكا في البقاء وذلك لأن الاستصحاب هو الحكم بالبقاء لأجل الكون السابق وفي صورة الغفلة لا حكم أصلا وهذا الأمر يستفاد من لفظ الحكم.

ثم إن التعبير عن هذا الأمر بالالتفات كما صنعنا أحسن مما عبر به شيخنا الأستاذ وهو من الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إلى ما كان في مقابل الشك الفرضي لأن المانع من تحقق الاستصحاب في الفرض المذكور هو كون الشك فرضيا بل إنما هو عدم الالتفات الذي ذكرنا والا لزم تحقق الاستصحاب كلما تحقق الشك الفعلي وليس كذلك لأنه قد يكون شاكا وغافلا عن شكه فالشك موجود بالفعل إلا أنه غافل عنه كما قد يغفل عن علمه وظنه وجهله فتأمل جيدا.

وهذا كله مما لا اشكال فيه إلا أن الظاهر إنه لا ثمرة معتدا بها للحكم بعدم وجود الاستصحاب في حال الغفلة إذ مع فرض وجوده في تلك الحال لا يمكن ترتيب الأثر على وجوده إلا بعد الالتفات كما أنه على فرض عدمه فيها يمكن بعد الالتفات اجراء الاستصحاب لترتيب آثار البقاء الثابتة للمستصحب على فرض بقائه إلى زمان الغفلة. مثلا إذا كان على يقين من طهارته ثم غفل وصلى ثم التفت بعد الصلاة

وشكّ في بقاء طهارته إلى الصلاة فهو بمقتضى استصحاب الطهارة الجاري بعد الصلاة محكوم بكونه متطهراً
حين الصلاة ولو لم يكن هناك قاعدة الشك بعد الفراغ أيضاً.
كما أنه لو كان على يقين من حدثه قبل الصلاة ثم غفل إلى ما بعد الصلاة محكوم بكونه محدثاً ناسياً بحكم الاستصحاب
لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، نعم قد يتوهم أنه يثمر وجود الاستصحاب وعدمه في حال الغفلة
في المثال الآخر لأنه لو التفت قبل الصلاة إلى كونه محدثاً سابقاً وحصل الشك الفعلي في بقاء الحدث كان
محكوماً بأنه محدث بحكم الاستصحاب ومأموراً بالطهارة قبل الصلاة فتبطل صلاته لو غفل بعد الشك في
بقاء حدثه ودخل في الصلاة لعدم جريان قاعدة الشك بعد الفراغ ح لأن المراد من الشك فيها الشك
الحادث بعد الفراغ.

وهذا الشك كان موجوداً قبل الصلاة بالفرض بخلاف ما إذا لم يلتفت أصلاً إلى ما بعد الصلاة لجريان
قاعدة الشك بعد الفراغ من دون سبق أمر بالطهارة قبل الصلاة، نعم لو لم تكن هذه القاعدة حاكمة
على الاستصحاب كان الحكم أيضاً بطلان الصلاة بمقتضى استصحاب عدم الطهارة ولكنك خبير بما فيه.
أما أولاً فلأن الحكم ببطلان الصلاة في صورة عروض الشك قبل الصلاة لو سلم ليس من أجل الاستصحاب
بل من أجل أنه كان شاكاً في الشرط المعلوم الشرطية ولم يحرزه فهو محكوم عليه ببطلان صلاته على فرض
عدم جريان قاعدة الشك بعد الفراغ بحجية الاستصحاب.

وأما ثانياً فلأنه إنما كان مأموراً بالطهارة حين الشك والالتفات وأما حين الدخول في الصلاة فلأنه
كان غافلاً. وأما بعد الفراغ من الصلاة فيصدق عليه أنه شاك في الحدث بعد الفراغ وهذا الشك معلوم
أنه ليس هو الشك الذي كان قبل الصلاة لأن المفروض زواله بعروض الغفلة. نعم لو بقي شخصاً كان
خارجاً من القاعدة إلا أن يقال كما أشرنا إليه أنه لا يزول الشك بعروض الغفلة فالشك حاصل قبل
الصلاة ومستمر إلى ما بعدها فتخرج المسألة بذلك عن قاعدة الشك بعد الفراغ.
فما أوردناه عليه إنما هو بملاحظة ظهور كلامه في الاعتراف بزوال الشك الأول بعروض الغفلة في
تخصيص النزاع بما إذا زال الشك أيضاً بأن يقطع من باب الجهل المركب بحصول الطهارة بعد الشك بها

ويصلي ثم يرجع إلى الشك بعد الصلاة إذا لم يتحقق حرجاً بأن قاعدة الشك بعد الفراغ مع أنه عرض له الغفلة بعد الشك الحاصل قبل الصلاة لأن الجهل المركب من أفراد الغفلة فتأمل جيداً ولعل قول شيخنا الأستاذ ره بما ذكرنا إشارة إلى ما ذكرناه.

السادس - في تقسيم الاستصحاب بلحاظ أن الخلاف في جميع أقسامه أو بعضها فنقول: إن له تقسيماً باعتبار المستصحب وآخر باعتبار الدليل الدال عليه وآخر باعتبار الشك المأخوذ فيه.

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه الأول من حيث إن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً كوجوب شيء أو طهارته أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك وقد يكون عدمياً وهو على قسمين أحدهما - عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبراءة الأصلية وأصالة النفي. وثانيهما غير ذلك من العدميات كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد وعدم رطوبة الثوب وعدم حدوث موجب الوضوء أو الغسل إلى غير ذلك والظاهر أنه لا خلاف في كون الأول محل النزاع.

وأما الثاني - فقد حكى عن شريف العلماء المازندراني عن سيد مشايخه مؤلف الرياض أنه قال في مجلس الدرس: إن العدمي خارج إجماعاً عن محل النزاع وأن اعتباره فيه إجماعي واستشهد على ذلك بعد الإجماع باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وبناؤهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للإبقاء لأنه يشهد بأن محل النزاع الذي هو المدعى هو خصوص الاستصحاب الوجودي لأنه هو الذي يتوقف على العلة المحدثة ويبحث فيه النزاع في أن العلة المحدثة كافية في البقاء أم لا؛ لأن العدمي لا يحتاج إلى علة بل هو ثابت في الأزل وبقاؤه لا يحتاج إلى العلة بل بنفسه ما لم يحدث علة الوجود ولو كان المدعى أعم لزم كون الدليل أخص من المدعى.

ولكنك خبير بما فيه أما الإجماع ففيه أولاً أنه لو كان غرضه من ذلك الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب العدمي لا يجدي الاستشهاد لخروجه عن محل النزاع أن هذه المسألة مما يتطرق إليه حكم العقل فلا يمكن تحصيل الإجماع المصطلح فيها لاحتمال استناد أهل الفتوى إلى الحكم عقلهم.

وثانياً - إن هذه المسألة من المسائل المستحدثة فلا يمكن تحصيل الاجماع المصطلح فيها من الفتاوى من تعرض لها لعدم امكان الاستكشاف باتفاق المتعرضين للفتوى فيها عن رأى الإمام ع وبدونه لا اعتبار بمجرد الاتفاق.

وثالثاً - إنه بعد ما يمر عليك من التصريح بالخلاف لا يمكن دعوى اتفاق الفقهاء المتعرضين لها أيضا فضلا عن اتفاق جميع أهل الفتوى فعلى هذا لم يثبت اتفاق يشهد بخروج العدمى أصلا. قال شيخنا الاستاذ ده: وإن كان يشهد للاجماع ظاهر سعد الدين التفتازاني في شرح الشرح حيث قال: إن علماء الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الاثبات دون النفي الأصلي.

أقول: كلامه على فرض صدقه إنما يشهد باتفاق العامة على اعتباره في النفي الأصلي واتفاقهم عليه لا يشهد بالاجماع المصطلح عند الخاصة كما في القياس ونحوه بل ولا بمجرد اتفاقهم أيضا.

وأما سيرة العقلاء فنبه أولا - إن السيرة المعتبرة هي ما يعلم باستمرارها من زمان الامام ع واطلاعه عليها والحكم من الردع وعدم الردع لأن السيرة المعتبرة هي دعوى الاجماع العملي وشرط اعتباره استكشاف رضاء الامام ع المشروط بما ذكر ولم يعلم شيء من ذلك بل كلها معلوم العدم.

وثانيا - إنه على فرض ارادته بها مجرد الاستشهاد أنها كما استقرت في باب الألفاظ على العدمى كذلك استقرت على الوجودى كما عن الوحيد البهبهاني بعد نقل اعتباره مطلقا عن بعض وانكاره كذلك عن آخر والتفصيل عن ثالث إنه قال: لكن الذي نجد من الجميع حتى المنكر مطلقا إنهم يستدلون بأصالة عدم النقل فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا لغة لأصالة عدم النقل ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى كلامه قدس سره.

فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات لأنها لو شهدت لشهدت في خروج الوجوديات أيضا.

وثالثا - ان الأصل الجارى في مباحث الألفاظ مما ليس من شأن الامام ع بيانه لأنه متعلق بخصوص الا

ولا دخل له بالحكم الشرعي وإن كان قد يلازمه عقلا أو عادة حكم شرعي فلا يمكن أن يتحقق فيه السيرة المعتبرة .

ورابعا - على فرض تحقق أمارة تحقق الاستشهاد بها وعدم ورود شيء مما ذكرناه عليها لا يثبت بها الأثر الحدسي في باب الألفاظ عن محل النزاع .

خصاص

وأما استدلالهم على اعتبار الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر ففيه : أولا - إنه معارض بما بعض أدلتهم بالعدم كما سيجيء إن شاء الله فلو كان ذلك شاهدا على الاختصاص بالوجود كان هذا شاهدا على الاختصاص بالعدمي . وثانيا - إنه يقتضي اختصاص النزاع بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع . ولكن يمكن دفعه بأنه إنما يقتضي ذلك على فرض ثبوت أمرين أحدهما أن يقول القائل بكفاية العلة المحدثة للبقاء أنها كافية في الحكم بالبقاء ولو كان مقطوع قابلية البقاء مشكوكا وأنه لا يتطرق إليه الشك من حيث الرافع فيختص الشك في الشك من حيث المقتضي ولا ريب أنه لا يقول بذلك أحد بل القائل المذكور إنما يقول بكفايتها في أصل البقاء لا في الحكم به ، بكفايتها للبقاء مقدار قابلية المحلول للبقاء فلا يجدي ذلك في مقام الشك في القابلية .

ثانيهما - أن يقول أنها كافية لأصل البقاء وأنه يبقى بعد الوجود ولا يمكن أن يرتفعه رافع حتى يحصل الشك في بقاء في الشك في المقتضي وهو أيضا لا يجدي في مقام الشك في مقدار القابلية لأنه لا تقول ببقاء كل شيء بعد حدوث علته أبد الدهر وعلى فرض قوله بذلك لا مسرح للاستصحاب للقطع بالبقاء بعد الحدوث ولا يتطرق إليه الشك من حيث المقتضي كما أنه لا أظن أن يقول قائل بعدم امكان أن يرتفعه رافع مثلا العلة المحدثة للسراج أن يلاحظ ما يوضع فيه فتيلة صالحة لأن تبقى إلى الصبح ويحتمل تأثره إطفاء ذلك علة محدثة بمقتضى البقاء إلى الصبح لكن قد تجيء ريح فتطفؤه أو يصب أحد دهنه أو يقطع فتيلة والإنسان صالح لأن يبقى مائة سنة ولكن قد يقتله أحد أو يحصل الوباء أو الطاعون ونحو ذلك وهكذا .

والحاصل أنه لا يحصر الشك على هذا القول في اقتضاء المقتضي بل تارة فيه وأخرى في وجود الرافع

ثالثها - أن يقول القائل بالكفاية المذكورة أن العلة المحدثة إنما يقتضي في البقاء في الجملة، وأنه ليس مقدار قابلية البقاء معلوماً في شيء من الأشياء، لأن الشك حينئذ أيضاً يحصر في الشك في اقتضاء المقتضي لأن الشك من حيث الرافع إنما يكون فيما إذا كان البقاء معلوماً لولا الرافع، والمفروض الشك في البقاء مع قطع النظر عن الرافع أيضاً، فالشك إنما يستند إلى المقتضي. لكن الظاهر أن القائل بالكفاية إنما يقول بها مع معلومية مقدار قابلية البقاء في كلها أو جلها علماً حاصلاً بالبرهان أو التجربة على ما بيّن في محله، وعلم بالتجربة في كثير منها، على فرض التسليم أن نقول بذلك لا يجدي في مقام الشك لأنه إنما قال أنها ثابتة في بقاء كل شيء بحسب استعداده، فكيف يستند إليه في الحكم بالبقاء مع الشك في الاستعداد.

وكيف كان فنحن هذا الاحتمال فضلاً عن أن يكون ظهوره في المختلف لاعتبار الاستصحاب بكفاية العلة المحدثة في كون الشك من حيث المقتضي لم نقل بظهوره في كون الشك من حيث الرافع، لأن الظاهر إن غرض المستدل أن مقتضى كفاية العلة المحدثة البقاء معلومية بقاء استعداد المقتضي للبقاء إنما هو في زمان الشك، وإنما عرض الشك من حيث احتمال وجود الرافع، وهو مما لا يعتنى به عند العقلاء عند وجود مقتضي البقاء أو يدفع بالأصل عدمه.

وأما لو كان الشك في المقتضي بأن يشك في مقدار قابلية المقتضي للبقاء فالقول بكفاية العلة المحدثة للبقاء لا يثبت اعتبار الاستصحاب إذ لا يثبت بهذا القول أن المقتضي قابل للبقاء في زمان الشك مع احتمال انقضاء قابليته، فيلزم الدليل هذا في صورة الشك في مقدار القابلية كالقول بأن البقاء يحتاج إلى علة أخرى، إذ على كلا القولين لا يعلم ببقاء المشكوك ولا صلاحيته للبقاء، فابتناء الاستصحاب في الشك في المقتضي على القول بالكفاية مع أنه فاسد من أصله، فتفكّر وكيف.

والحاصل أن الإنصاف أنه لا ربط بين هذا الاستدلال بين الشك في الاقتضاء، فالصواب أن يورد على ذلك بأنه ظاهر الاختصاص بالشك من حيث الرافع.

ورابعاً - إن استدلالهم هذا صريح في الشك في الرافع على ما في شرح الحميدي لأنه هكذا احتج بعضهم على هذا المطلب يعني حجية الاستصحاب بأن الباقي مستغن عن المؤثر والحادث يفتقر إليه

فيكون ارتفاع الوانع وجوديًّا كان أو عدميًا موجوداً على استفاده لوضوح أن مراده بالحادث هو الارتفاع
بقرينة قوله ارتفاع الوانع فمراده أن بقاء المستصحب مستغن عن المؤثر وان الحادث الذي هو الارتفاع
مفتقر إليه لا ستناده إلى الوانع فيكون البقاء راجحًا والارتفاع موجوحًا ولو لاحظنا أولا على هذا الاستدلال
بالملاحظة لا ستغنينا عن الاطناب بالأجوبة المذكورة.

وكيف كان فلا يفهم وجه الاستفادة اختصاص الدليل المذكور بالشك في المقتضي فتأمل جيدًا هذا.

وثالثًا - إنه لعل غرض المتمسك بذلك لما كان هو الكلام في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية
الكنهم ذكروا بتلك الاستصحاب الوجودي ولكن فيه أن هذا الاحتمال لا يدفع ظهوره في الاختصاص
بالوجودي أو كان غرضه تتميم المدعى بالاجماع المركب ولكن فيه ما في الاجماع المتقدم أو كان غرضه نفيه
بالأولوية لأن الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بطريق أولى.

توضيح وجه الأولوية أن الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر مع حاجته إليه في أصل الوجود فالمعدوم
لا يحتاج في بقائه إلى المؤثر بطريق أولى لعدم حاجته إليه في أصل تحققه المتصور له في حد ذاته بل هو
متحقق بنفسه من غير تأثير مؤثر فيه.

وأنت خبير بما فيه لأن الأولوية إنما تسلم فيما لو كان المعدوم حاله تحقق ووجود وكان هو من حيث هو
بنفسه يقتضي وجود ذاته مثل واجب الوجود فيقال ح أن الموجود المحتاج في وجوده إلى المؤثر إذا لم يحتج
في بقائه إليه فالمعدوم كذلك بطريق أولى لأن ذاته يقتضي الوجود ولازمه أن يقتضي البقاء أيضًا
كواجب الوجود.

ولكن المعدوم ليس إلا مفهومًا صرفًا لا تحقق له ولا اقتضاء حتى يقال أن تحققه بنفسه وكذا الاتصاف له المعبر
بالتحقق والبقاء في حقه من باب ضيق العبارة وهو مجاز باستمرار عدم الوجود وذلك العدم أيضًا
عدم صرف وليس له تأثير واقتضاء، وهذا بخلاف الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى المؤثر لأنه لو لا
كان ذاته لا يقتضي الوجود ولا البقاء، ولكن بعد وجوده بايجاد العلة المحدثة يحصل له ما يقتضي بقاؤه
إما من قبل علته وإما من قبل ذاته بعد وجوده بأن يكون شيئًا مستعدًا للبقاء.

وكيف كان فله تخصيص البقاء بعد وجوده بخلاف المعدوم ولئن سلمنا عدم حصول مقتضى البقاء في الوجود كان مساويا بالمعدوم فتحصل من ذلك كله أن الأولوية أما بالعكس أو منتفية فينبغي الاستدلال ظاهرا في الوجودي وثم الاستشهاد واستظهر شيخنا الاستاذ ده من عنوانهم المسألة باستصحاب الحال وتعريفهم له اختصاص النزاع بالوجودي وهذا الاستظهار بالنسبة إلى التعريف بوقوعه لظهور لفظ ما كان وما ثبت وبقيني الحصول وأمثال ذلك في الوجودي ولكن لا ظهور لعنوانها باستصحاب الحال في ذلك لأنهم يعبرون عن البراءة في الأصلية وأصالة العدم باستصحاب حال العقل مع أنه عدمي فيكون لفظ استصحاب الحال من جهة اضافة الحال إلى الشرع أو العقل ظاهرا في العموم مضافا إلى أن الحال بنفسه أعم من الوجودي والعدمي.

وكيف كان فعلى فرض الظهور في الاختصاص الوجه فيه ما عرفت وعرفت ما فيه ولذا عنونه بعضهم لا عن الأكثر باستصحاب حال الشرع ولو لا ذلك لدل هذا على الاختصاص بالأحكام الكلية وما يظهرونه دخول العدمي مضافا إلى ما مر أمور:

الأول - استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بأنه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينة النافي في للاعتضاد بالاستصحاب.

الثاني استدلال المثبتين كما عن المعتبر بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة لتطرق احتمالات فيها لا يندفع إلا بالاستصحاب مثل احتمال الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والقرينة والنسخ والتحريف والسهو ونحوها إذ لو كان الاستصحاب العدمي خارجا عن محل النزاع ومجمعا على اعتباره لم يكن وجه لهذا الاستدلال ولاجاب النافون عنه بأن الاستصحاب الجاري لنفي تلك الاحتمالات استصحاب عدمي وهو خارج عن محل النزاع.

الثالث - إن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن أعمل وجوده بين الفقهاء لا يخلو عن اشكال والحال إنه لو كان العدمي متفقا عليه لزم اتفاق النافين حجية الاستصحاب على القول بالتفصيل إذ بعد تنزيل نفيهم لحجيته على نفي خصوص الوجودي.

ودعوى موافقتهم للمثبتين في خصوص العدمي يلزم كونهم متفقين على التفصيل مع أن أصل وجود القول بالتفصيل بين الفقهاء في غاية الإشكال فضلاً عن اتفاق الشافعي عليه ووجه الإشكال إنه ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن توجيه استصحاب عدمي معه يلزم من الظن به الظن بذلك الوجودي فيسقط فائدة اعتبار الاستصحابات الوجودية ولا يبقى حينئذ في اعتبارها بعد إمكان إثبات المستصحبات الوجودية بالاستصحابات العدمية المستلزمة لثبوت تلك الوجوديات.

نعم ثبت أنه لابد أن يكون العدمي أيضاً داخلاً في محل النزاع وأجاب عنه الأستاذ ره بأنه إنما يتم في ما إذا كان الأمر الوجودي لازماً أو ملزوماً للأمر العدمي لا في ما إذا كان من مقارناته الاتفاقية والأمر الوجودي فيما نحن فيه من المقارنات الاتفاقية غالباً فلا يمكن إثباته بالاستصحاب العدمي لأن الأصل المثبت على القول باعتباره إنما يعتبر في إثبات اللوازم والملزومات العقلية والعادية دون المقارنات الاتفاقية.

أقول فيه أولاً أنا لا نحتاج في إثبات الضد الوجودي إلى استصحاب عدم ضده حتى يقال أنه إثبات للمقارن الاتفاقي وأنه لا يعتبر عند القائلين باعتبار الأصل المثبت بل إنما يستند إلى استصحاب عدم علته ولا ريب أن عدم عدم كل شيء لازم لوجوده. أو إلى استصحاب عدم عدم علته الذي هو لازم لوجود العلة بل وجود المعلول وكيف كان فيكون من قبيل إثبات الملزوم أو اللازم العقلي لا المقارن الاتفاقي.

وثانياً إن ظاهر القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن أن ملاك اعتباره هو الظن بالبقاء وأن الظن معتبر من أي شيء حصل كما هو المصرح به في شرح تهذيب العلامة ره للسيد عميد الدين ره وفي شرح مختصر الحاجبي للعضدي وعلى هذا إذا حصل الظن من بقاء أحد الضدين بوجود الآخر كان حجة في إثباته، ولكن لنا أن نقول أن محل النزاع هو الوجودي فقط.

والنافون إنما نفوا اعتباره فيه لما ادعوا أن الوجوديات التي هي عرضة الأصول كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة ونحوها أحكام شرعية والأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل منصوب من الشارع والأدلة منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً والاستصحاب ليس منها كما هو أحد أدلة النافين المذكورة في شرح العضدي وهذا بخلاف استصحاب العدميات فإنه معتبر لحصول الظن فيه ولبناء العقلاء

على اعتباره واعتباره من باب الظن وإن كان يقتضي ترتيب الوجوديات التي يلزم الظن بها من الظن ببقاء العدميات على استصحاب تلك العدميات إلا أنه قام الإجماع على الاقتصار المذكور في الأحكام الشرعية.

والغرض من هذا الكلام إمكان تصوير اعتباره في العدمي دون الوجودي بناء على اعتباره من باب الظن والا فأحد أدلة النافين المذكورة في شرح العضدي هو ما مر من أنه لو كان معتبراً لزم تقديم بينة النفي اه. وأحدها إن القياس جائز تبنى الظن بالبقاء إلى آخر ما ذكر في تقريره هناك. وهذان الدليلان كما ترى صريحان في أن العدمي أيضاً محل النزاع.

الرابع - اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ قال سيدنا الاستاذ تبعاً لشيخنا الاستاذ فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعيناه وزاد سيدنا الاستاذ تعلله بأنه لو كان العدمي متفقاً عليه للزم الاتفاق على مدعي النفي عدم احتياجه إلى دليل.

أقول في توضيحه أن مدعي النفي مدعاه موافق للاستصحاب العدمي فلو كان اعتباره متفق عليه بين الجميع للزم الاتفاق على عدم وجوب اقامة الدليل عليه لأن دعواه قائمة بالاستصحاب المجمع عند خصمه أيضاً فلا يمكنه إلزامه على اقامة الدليل على مدعاه، إذا عرفت هذا فنقول: لابد من ذكر ذلك العنوان حتى نعلم أن فيه شهادة على ما ادعيناه أم لا.

قال السيد عميد الدين في شرح التهذيب ره اعلم أن الناس اختلفوا في أن النافي هل هو عليه الدليل على نفي مدعاه أولا فقال قوم: لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على أنه لا دليل على منكر الدين لكونه نافياً ولا على من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شهر شوال. ولتعذر اقامة الدليل على براءة الذمة وقال آخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى ره وأبي الحسين البصري والغزالي. وأوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات.

والمصنف قال: إن كان مراد القائل بأنه لا دليل عليه أن النفي إذا كان حاصلاً من قبل تغليب على الظن بقاؤه إذا لم يطرو ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه

وبيان كونه حجة وإن كان مراده غير ذلك وهو أن الحكم بالنفي في ما لا يكون ممتنعاً بالضرورة غير محتاج إلى الدليل فهو باطل ذكره عند الدعوى لينظر فيه لأن النفي إذا لم يكن معلوماً بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به يجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الإثبات.

وبالجملة فإن الحكم من حيث هو تساوي النسبة إلى طرفي الثبوت والنفي فلا يعقل الحكم بأحدهما إلا بالمرجح. وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب إقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع. وحاصل الدعوى الأولى نفي الشريك له، والثانية نفي الحدوث والبداءة عن وجود الله تعالى.

والجواب عما علل به الأولون أن نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافياً ودلالة العقل على سقوط الدليل على النافي بل بحكم الشرع وقوله صلى الله عليه وآله: البينة على المدعي واليمين على من أنكر. على أنه يلزم باليمين وهو قائم مقام الحجة، وقد أسقط الحجة في بعض صور الإثبات كما في دعوى المودع رد الوديعة وتلفها، وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر، وانتفاء وجوب سادسة وصوم شوال معلوم من دين الإسلام ضرورة.

أو لأنه لو كان نافياً لا تستمر لما لم يستلزم يكن نافياً وقد ثبت تعدد العلم بالمنفي كيف والتكليف بإقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع ثابت بالاتفاق، ولقوله تعالى: فاعلم أنه لا إله إلا الله انتهى كلامه وقال العضدي في هذا العنوان بعد نقل الأقوال الثلاثة المذكورة في كلام السيد المتقدم واختار القول بوجوب إقامة الدليل على النفي.

لنا أنه إذا ادعى علماً بنفي أمر غير ضروري وجوداً أو عدماً فإنه لم يعلم إلا بطريق يفضي إليه كما في الوجود والمفروض خلافه فيكون ضرورياً أو نظرياً هذا خلف. ولنا أيضاً الإجماع على ذلك في دعوى وحدانية الله تعالى وهي نفي الشريك، وفي دعوى قدمه تعالى وهي نفي الأول والحدوث منه تعالى فبطل السلب الكلي ثم نقول فيثبت الإيجاب الكلي إذ لا قائل بالفصل.

دليل الثاني للمطالبة بالدليل أنه لو لزم كل مدعي لنفي أن يقيم الدليل عليه للزم منكر دعوى الرسالة أن يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلاة سادسة وكذلك المدعى عليه المنكر لما يدعى

عليه على عدم لزومه له، واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان.

الجواب إن الدليل قد يكون هو استصحاب الأصل مع عدم الرافع وذلك يتحقق في منكر الدعوى ولذلك لا يطالب بذكره وقد يكون انتفاء لازم وهو يتحقق في الصلاة السادسة إذ الاشتهار من لوازمها وهذا منتف. والحاصل منع بطلان اللوازم فإن الثلاثة مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة إلى التصريح به. انتهى. أقول بعد التأمل في أدلة الطرفين يعلم أنه لا شهادة في هذا العنوان على ما نحن فيه أصلا.

وتوضيح ذلك من وجوه منها - أن صريح عمدة أدلة النافين وهو اتفاق الفقهاء على عدم وجوب الدليل على نفي الدين لكونه نافيا وعلى نفي السادسة وعموم سؤال أن النافي من حيث إنه ناف لا يجب عليه - إقامة الدليل على النفي وإن كان له دليل عليه فهو يدعي أنه ثبت تعبدا بالاتفاق المذكور عدم وجوب إقامة الدليل عليه سواء كان له دليل أم لا وسواء تعذر إقامة الدليل على النفي أم لا.

والمثبتون يقولون لا فرق بين المثبت والنافي في أنه يجب عليهما إقامة الدليل في غير الضرورة بأن يكون ما يدعي ثبوته أو نفيه من الممكنات لأن الممكن متساوي النسبة إلى طرفي الوجود والعدم فكما أن دعوى وجوده تحتاج إلى دليل فكذا دعوى عدمه لأن الحكم بأحدهما لا بد له من مرجح وهو الدليل فالنافي أيضا لا بد له من ذكر دليل النفي لينظر فيه.

ويقولون إن في الصور التي ادعيتم الاتفاق على عدم وجوب إقامة الدليل على النفي إنما اتفقوا على عدم وجوب الإقامة لأن الدليل ثابت عندهم في الكل وهو الاستصحاب في بعضها وانتفاء لازم الوجود في بعض آخر لأن انتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم وهو الوجود فيثبت النفي وإنه ليس اتفاقهم فيها من جهة أن النافي من حيث إنه ناف لا يحتاج إلى دليل.

إذا عرفت هذا السؤال والجواب علمت أنه لو كان الاستصحاب العدمي متفقا عليه أيضا وكان الاستصحاب العدمي موجودا في جميع مقامات النفي أيضا لم يكن وجه لاستدلال النافين بالاتفاق على عدم وجوب إقامة الدليل على النافي لأن نزاعهم إنما هو في وجوب الإقامة وعدمه من حيث إن النافي من حيث هو نافي

خصوصية ليست في الاثبات وهي توجب عدم وجوب اقامة الدليل على النافي من حيث هو هو.

وتلك الخصوصية هي الاتفاق المذكور وتعذر اقامة الدليل على النفي من حيث إنه نفي ومقتضى الخصوصية الاولى عدم وجوب الاقامة ولو كان الدليل موجوداً في الواقع إذ لو فرض وجود الدليل لمدعي النفي في جميع مقامات النفي في الواقع لم يوجب الاتفاق على أن النافي من حيث هو لا يحتاج إلى اقامة الدليل شيئاً إذ لا خصوصية للنفي لأن مدعي الاثبات أيضاً لو فرض وجود الدليل في جميع موارد الاثبات لا يجب عليه اقامة الدليل فعدم وجوب اقامة الدليل لوجود الدليل مشترك بين المثبت والنافي ولذا قلنا ان فرض وجوده في جميع موارد النفي لا يوجب الاتفاق على عدم وجوبها تعبداً بل انما يوجب الاتفاق على عدم الوجوب لوجود الدليل على النفي وأصحابنا في الآخر والاتفاق على عدم الوجوب لوجود الدليل ثابت في دعوى الاثبات أيضاً فيصير النزاع في النفي لغواً.

ومنها - أن من جملة القائلين بوجوب اقامة الدليل على النفي هم العلامة والحاجبي والعضدي وقد صرحوا بحجية مطلق الاستصحاب في محله وبحجية خصوص العدمي في جواب القائلين بعدم وجوب الاقامة كما سمعت فيعلم منه أن مجرد القول بحجية الاستصحاب العدمي لا يستلزم القول بعدم حاجة النافي من حيث هو إلى اقامة الدليل وإلا وجب أن يصيروا من القائلين بعدم الحاجة.

بل لنا أن نقول إنه لو كان مستند النافي لوجوب اقامة الدليل على النفي هو كونه موافقاً للاستصحاب العدمي كان هذا العنوان شاهداً على الاتفاق على اعتبار العدمي لما سمعت من تصريح المثبت لوجوب الاقامة باعتبار الاستصحاب العدمي ولاسيما كلام العلامة حيث قال: إن كان مراد القائل بأنه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلاً من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اه.

ومنها - أنه لو كان جميع موارد دعوى النفي مجرى الاستصحاب العدمي وكان مستند النافين لوجوب اقامة الدليل على النفي هو وجود الاستصحاب في جميعها وكان المثبتون لوجوب اقامة الدليل على النفي مع اعترافهم بوجود الاستصحاب في جميع الموارد قائلين بوجوب اقامة الدليل على النفي لاستلزم ذلك نزاعهم في حجية الاستصحاب العدمي إذ لم يتصور وجه لوجوب اقامة الدليل على النفي الا عدم حجية الاستصحاب العدمي

والحال إنه ليس جميع موارد دعوى النفي يجري الاستصحاب العدمي لعدم العلم بالحالة السابقة في كثيرها مثل دعوى نفي الشريك عن الله تعالى ونفي الحدوث ونفي الأول عن وجوده تعالى ونفي الجسمية والتركيب ونفي كونه عرضاً إلى غير ذلك من الصفات السلبية ونفي الحدوث عن العالم كما ذهب إليه الحكماء.

بل نفي جميع الأشياء التي وجدت في الخارج ثم شك في بقائها إذ لا ريب في كون الاستصحاب الوجودي محل النزاع فلا يمكن استصحاب وجودها عند منكري حجية الاستصحاب الوجودي فلو ادعى أحد نفيها لم يمكنه الاستناد في ذلك إلى الاستصحاب العدم لأن المفروض انقلاب عدمها الأصلي إلى الوجود فلا حالة سابقة يقينية للعدم الطاري بعد الوجود عند الشك في وجودها وعدمها كما في منكر الدين مع العلم بثبوت الدين سابقاً والشك في بقائه وكما في منكر حياة المورث أو الزوج ومنكر كون المرأة في العدة مع كونها معتدة سابقاً والشك في بقائها عند ارادة تزويجها.

ومنكر كون الرابعة المطلقة رجعياً في العدة عند ارادة تزويج الخامسة مع دعوى الخصم في جميع تلك الموارد بقاء الوجود السابق والاعتراف لعدم حجية الاستصحاب الوجودي إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يكون مستنداً لوجوب اقامة الدليل على النفي فيها كونها موافقاً للاستصحاب العدمي.

وقد سمعت أن النافي لوجوب اقامة الدليل على النفي يدعي السلب الكلي والمثبت يدعي الايجاب الكلي ولذا أجاب الحاجبي والعضدي عن دليل النافي بالاجماع على وجوب اقامة الدليل على نفي الشريك والحدوث والأول عن وجوده تعالى وانه يبطل السلب الكلي فيثبت الإيجاب الكلي بعدم القول بالفصل مضافاً إلى ان نفي الأمور الثلاثة عن الله تعالى ليس مجرى الاستصحاب العدمي فهذا نص في دخول النفي الذي لا يجري فيه الاستصحاب في محل النزاع.

إذا عرفت هذا فقد ظهر لك أنه لا شهادة في هذا الخلاف على كون الاستصحاب العدمي محل النزاع إذ على فرض الاتفاق على اعتبار العدمي لم يمكن الاتفاق على عدم وجوب اقامة الدليل على النفي بطريق السلب الكلي استناداً إلى الاستصحاب العدمي الذي ليس موجوداً إلا في بعض موارد النفي.

كيف ولو شهد هذا الخلاف على النزاع في الاستصحاب العدمي بمجرد وجوده في بعض موارد النفي يشهد على

النزاع في اعتبار البداءة لوجودها في بعض موارد النفي أيضا و يشهد على النزاع في كل واحد من الأدلة الظنية لوجود كل منها في بعض موارد النفي .

ومنها - أن من جملة أدلة النافين لوجوب اقامة الدليل تعذر اقامة الدليل على النفي كما هو صريح الدليل الثالث و تعذر العلم بالنفي كما في كلام العلامة من دليلهم حيث أجاب بقوله ويمنع تعذر العلم بالنفي كيف اه . ولا ريب أن ذلك منه تصريح بأنه ليس وجه عدم وجوب اقامة الدليل على النفي هو وجود الدليل وهو الاستصحاب بل وجه تعذر الاقامة وتعذر العلم بل يكشف عن أن مراده بالدليل هو البرهان الموجب للعلم وان الاستصحاب لو فرض وجوده في بعض الموارد ليس دليلا لعدم افادته العلم .

ولهذا ادعى التعذر على وجه الايجاب الكلي كأنه يكشف عن أن مراده النفي الواقعي التي لا ما يشمل الظني فلا وجه لما اجاب به الحاجبي والعضدي من أن الدليل قد يكون استصحاب الأصل اه .

فإن قلت : ان التعليل لشهادة الخلاف في هذا العنوان على النزاع في الاستصحاب العدمي بأنه لو كان متفقا عليه لزم الاتفاق على عدم الحاجة إلى الدليل إنما هو مذكور في كلام السيد الاستاذ وكلام شيخنا الاستاذ خال منه وأيضا لفظ تعذر العلم ليس إلا في كلام ولين في كلام النافين إلا تعذر اقامة الدليل فلعل وجه الشهادة أنه لو كان الاستصحاب العدمي متفقا عليه لم يكن وجه لاستدلال النافين بالتعذر لامكان اقامة الاستصحاب ولو في بعض الموارد فلا وجه لدعوى عموم التعذر وهذا يشهد على عدم اعتبار الاستصحاب العدمي عند النافين وهذا هو محل الشاهد لا ما ذكره السيد ليرد عليه ما اوردت .

قلت - إن هذا لو شهد على عدم اعتبار الاستصحاب العدمي عنده يشهد على عدم اعتبار الدليل العدمي أيضا عنده لامكان اقامة الدليل لاثبات النفي في بعض الموارد كما في نفي التركيب والحدوث والأول والجسمية ونحوها عن وجوده تعالى فلو كان الدليل العدمي معتبرا عنده لم يكن وجه لدعوى عموم التعذر و يشهد على عدم اعتباره حتى من الأدلة المعتبرة عنده لقيام بعض أفراد الحجج على بعض موارد النفي كما عرفت مرارا فعرف .

ومنها - أنه على فرض تسليم ثبوت الاستصحاب العدمي في جميع موارد النفي وتسليم كون مستند النافي وجود الاستصحاب فيها أيضا لا يشهد الخلاف على كون الاستصحاب العدمي غير معتبر عند المثبت لوجوب اقامة الدليل إذ لعل .

[illegible]

عنده أيضاً ولكن نقول لا يكفي مجرد كون مورد النفي مجرى الاستصحاب في صلوح دعوى النفي لأن شرط حجية الاستصحاب دليلاً ونفياً الاثبات المدعى هو الفحص عن الدليل وعدم وجدانه بعد الفحص المعتبر من غير فرق بين الاستصحاب الوجودي والعدمي وكذا من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن ومن باب التعبد نعم القائل باعتباره من باب الظن حينئذ حصول الظن منه وإن الظن حجة مطلقاً أو عند انسداد باب العلم عقلاً أو شرعاً كما هو مصرح به في كلام العضدي حيث إنه استدل على حجية الاستصحاب بحصول الظن منه وإن حصول الظن أمر ضروري.

وإنه لولا حصول الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من بعد عنه ولا الاشتغال بما يستدعي زماناً من حراثة أو تجارة ولا ارسال الهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفهاً وإذا ثبت الظن فهو متبع شرعاً لما مر وكذا أنه في بيت والسيد عميد الدين في شرحه صرحا بأن اعتباره مطلقاً من جهة حصول الظن منه واستند لا بما هو بعضه في كلام العضدي.

ولا ريب أن ظاهر كلامهم بل صريحه اعتبار الظن المفروض بكون شاملاً على ما ادعيناه سابقاً من أن اعتباره عند القائلين باعتباره من باب الظن إنما هو من باب الظن الشخصي كما أنه لا ريب أنه بعد ملاحظة انقلاب عدم جميع أحكام الإسلام إلى الوجود وكذا انقلاب عدم ما شئنا لأشياء الموجودة في الخارج لا يحصل الظن ببقاء الحادث العدمي على عدمه إلا بعد الفحص في مظان وجوده بل لا يحصل الظن النوعي أيضاً بملاحظة ذلك لا سيما بعد ملاحظة العلم الإجمالي بانقلاب بعض العدميات المجهولة إلى الوجود فيسقط اعتبار الاستصحاب ولو قلنا باعتباره بنفسه مع قطع النظر عن ذلك.

وبعد ملاحظة جميع ذلك كيف يشهد القول لوجوب إقامة الدليل على النفي على مخالفه بهذا التأمل في حجية الاستصحاب العدمي ولو لم يكن ما ذكرنا مانعاً عن صلاحية الاستصحاب للتمسك به لجاز للمجتهد أن لا يراجع إلى مظان الأدلة ويتمسك بالاستصحاب في نفي غير ما علم ثبوته بالضرورة والإجماع والعقل.

ثم على فرض أن يكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن وأن يكون اعتبار الظن من جهة دليل الانسداد وأن يحصل الظن قبل الفحص أيضاً يمكن منع اعتباره لعدم تحقق موضوع الانسداد قبل الفحص ولو فرض اشتراط

النقض في العمل بجميع الأصول في غاية أصالة البراءة فراجع.

وكيف كان فلا يمكن توجيه شهادة الخلاف المذكور على النحو بصدده توجيه ولولا مخافة زيادة الإطناب لذكرت وجوهاً أخر تشحيذاً للأذهان والله المستعان فقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب العدمي أيضاً محل النزاع وإن كان ربما يظهر من محكي جماعة خروج بعض العدميات منه كاستصحاب النفي وعدم النسخ والتخصيص والتقييد لكن الظاهر أنه ليس التعويل في إثبات هذه العدميات إلى مجرد الاستصحاب بل لعله بملاحظة أخذها بقاعدة أخرى مقتضية للأخذ بمقتضى الحالة السابقة لا للاستناد إليها كقاعدة قبح التكليف بلا بيان وعدم الدليل دليل العدم في استصحاب النفي وظهور لفظ الدليل الدال على الحكم في استمراره في استصحاب عدم النسخ وفي عمومه أو إطلاقه في استصحاب عدم التخصيص والتقييد وهذا لا ربط له بالاستصحاب المصطلح الذي مبناه الحكم بالبقاء فيه بمجرد الكون السابق.

الوجه الثاني - إن المستصحب قد يكون المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة للماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه وقد يكون حكماً جزئياً كالطهارة المستصحبة عند الشك في الحدث. والثاني - قد يكون موضوعاً خارجياً كالكرية والرطوبة واليبوسة ونحوها. وقد يكون موضوعاً مستنبطاً كالوضع الأول عند الشك في حدوث النقل أو تاريخه في مقام تشخيص الوضع وكأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم القرينة في مقام تشخيص المراد.

والظاهر بل صرح جماعة وقوع النزاع في جميع هذه الأقسام. ثم نسب في القوانين إلى بعضهم التفصيل بين نفي الحكم الشرعي وبين الأمور الخارجية بحجيته في الأول دون الثاني وإلى آخر عكس ذلك فقال بحجيته الا وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره.

فنقول: الحكم الشرعي تارة يراد به الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذي ونجاسة ما زال تغيره بنفسه وأخرى يراد به الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فإن الحكم بهما من حيث عدم الحاجة للفحص أو لأنه لبيان وظيفة الشارع نحو إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في طهارته للفحص وعدمها على الإطلاق الأول بحرى المجعول من حيث

أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى وجعله الأسترابادي من أغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية وصرح المحدث الحر العاملي بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته.

أقول ومثل للموضوعات والمتعلقات كما في الفوائد بقوله: كتجدد حدث بعد الطهارة أو طهارة بعد الحدث أو طلوع الشمس أو غروبها أو تجدد ملك أو نكاح أو زوالهما ونحو ذلك انتهى. ثم قال: فتحصل أن الأصل في ذلك عندهم أن الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا الاحتياط دون البراءة أو الاستصحاب فإنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع. وعلى الإطلاق الثاني جرى بعض آخر. قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار: ينقسم الاستصحاب إلى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره ومثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن وللثاني برطوبته. ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط انتهى.

إذا عرفت ما ذكرنا ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية والأمور الخارجية قولا مستقلا ليس على ما ينبغي لأن المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هذا من قول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره فإن ما حكاه الخوانساري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم وإن أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية انتهى كلامه.

أقول: لعل المحقق القمي ره استفاد القول بعدم اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الأعم واعتباره في الأمور الخارجية الذي هو عكس ما حكاه الخوانساري من كلام الشيخ الحر حيث حصر دلالة الأخبار الاستصحاب في موضوعات الحكم الشرعي ومتعلقاته ومثل لها بما سمعت لأن الظاهر خروج الأحكام الجزئية من الموضوعات والمتعلقات إذ لا يقال للأحكام الجزئية إنها من موضوعات الأحكام ومتعلقاتها بل إنها يقال لها إنها من أفرادها وكذا الأمثلة كلها من الموضوعات الصرفة كما لا يخفى

إذ ليس فيها ما يوهم شمولها للحكم الشرعي الجزئي إلا لفظ طهارة بعد الحدث. ولا ريب إن المراد من الطهارة

وهو مثل الوضوء والغسل الذين هما من الموضوعات الصرفة في هذا المثال بل يمكن استفادة ذلك من كلام

المحدث الاسترابادي أيضاً بناءً على ظهور ارادته من نفس أحكام الله تعالى خصوص الأحكام المحضة ولاسيما

لو قلنا بما اختاره شيخنا الاستاذ ره في الطهارة والنجاسة في بعض النجاسات من أن النجاسة قذارة مجهول

الكنه كشف عنها الشارع فيكون ضدها وهو الطهارة نظافة كذلك فيكونان من صفات الأعيان كالحار

مثل الرطوبة واليبوسة وغيرها من الأمور الخارجية فيكون اللفظ الموضوع لهما كالكلي من الموضوعات

المستنبطة وجزئياتهما من الموضوعات الصرفة فلعل المحدث الاسترابادي أيضاً يبني على ذلك.

وأما المحقق الخوانساري ره فمن حيث تمثيله للحكم الشرعي بنجاسة الثوب فاختار ما اختاره الشهيد من أن

النجاسة عبارة عن وجوب الاجتناب وعلى ما ذكرنا يمكن استفادة هذا القول وهو اعتباره في الأمور الخا

دون الحكم الشرعي بالمعنى الأعم مما حكاه العضدي عن أكثر الحنفية من أنهم قالوا ببطلان الاستدلال

بالاستصحاب فلا يثبت به حكم شرعي بطريق الكثرة في مباني الشيء التي تشمل الحكم الجزئي أيضاً لأن ظاهر

التوضيح أنهم أنكروا صحة الاستدلال به لخصوص لاثبات خصوص الحكم الشرعي وأنهم لا ينكرونها لاثبات غير الحكم

الشرعي وهو الأمور الخارجية.

ثم إن الحاصل من القول بالتفصيل بين الأقسام المذكورة في هذا الوجه أربعة: الأول - الاعتبار في الحكم الشرعي

مطلقاً دون غيره وهو الظاهر مما حكاه الخوانساري عن البعض كما مر منه في الفوائد وكذا شيخنا وقول القوا

والا فالتقييد بالحكم الشرعي في ذلك وهو ما استفيد تلويحاً للصاحب وغيره بنجاسة الثوب ظاهر في الحكم الشرعي الجزئي

كما لا يخفى.

الثاني - عكس ذلك وهو ما استفدنا تبعاً للفوائد وغيره من كلام الشيخ الحر بل ومن كلام المحدث الاسترابادي

في وجه وكذا أكثر الحنفية. الثالث اعتباره في ما عدا الحكم الكلي وان كان حكماً جزئياً وهو الذي نسبه شيخنا الا

إلى المحدثين ويحكى عن الرسالة الاستصحابية للمحقق الخوانساري حكايته عن المحدثين أيضاً

الرابع - اعتباره مما حكى عن السيد شارح الوافية أنه حكاه عن الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد ره

وجوه استعمال الماء النجس والمشتبه. والوجه الثالث - من حيث إن المستصحب قد يكون حكماً تكليفياً وقد
يكون حكماً وضعياً شرعياً كالأسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل
مؤلف الوافية بين التكليفي والوضعي بالإنكار في الأول دون الثاني.

وانما لم يندرج هذا القسم في القسم الثاني مع أنه قسيم لأحد قسميه وهو الحكم الشرعي لأن ظاهر عنوان
كلام هذا المفصل وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي إلا أن آخر كلامه ظاهر في إرادته من
الحكم الوضعي نفس الأسباب والشروط والموانع دون معناه المصطلح المندرج في تعريف الحكم الشرعي بحيث
يشمل الوضع بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

إذ لا ريب أن الحكم الوضعي على هذا هو وضع الشارع وجعله شيئاً سبباً لحكم تكليفي من الأحكام الخمسة أو شرطاً
له أو مانعاً منه إلى غير ذلك كجعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة وجعل الطهارة شرطاً لها والحدث
مانعاً منها فالحكم الوضعي على هذا هو سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع دون نفس السبب والشرط
والمانع فمؤلف الوافية كأنه أراد من الحكم الوضعي موضوعه لا نفسه. ولا ريب أن موضوعه ليس داخلاً
في الحكم الشرعي الذي هو أحد قسمي القسم الثاني، وسيتضح ذلك عند نقل عبارته في مقام بيان أدلة الأقوال
إن شاء الله.

وأما بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً أحدها من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب قد يكون هو الإجماع
وقد يكون غيره وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي فقلاً عنه فأنكر اعتباره في الأول وعن ظاهر مؤلف
الحدائق في الدرر النجفية إن محل النزاع منحصر في استصحاب حال الإجماع وظاهره أن اعتباره في غيره إجماعي
وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله عند نقل أدلة الأقوال.

الثاني - من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي والتحقيق عدم الفرق بينهما كما
سيتحقق إن شاء الله تعالى في الخاتمة من جريان الاستصحاب مع الشك في بقاء الموضوع أيضاً وإنما نتكلم
الآن على فرض اعتبار القطع بالموضوع في تحقق الاستصحاب. قال شيخنا الاستاذ لم أجد من فصل فيهما إلا
أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم الشرعي بالدليل العقلي إشكالاً سيتحقق إن شاء الله من أنه يعتبر

في تحقق الاستصحاب احراز الموضوع ولا يمكن ذلك عند الشك في بقاء الحكم الشرعي الذي يثبت بالدليل العقلي وذلك لأن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث ملاك الحكم الشرعي وموضوعه لأن الملاك والموضوع في الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي هو عين الملاك والموضوع في حكم العقل بالحسن أو القبح فاذا شك في بقاء هذا الحكم الشرعي لم يمكن استصحابه لأن الشك في بقائه لا محالة يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع وان الموضوع عند الشارع أيضا هو الموضوع عند العقل قد ارتفع أو شيء آخر بان عند الشك في الحكم إذ لولا شك في الموضوع وكان متيقن البقاء كان حكم العقل بالحسن أو القبح باقيا كما كان وكان اليقين ببقائه ببقاء الحكم الشرعي أيضا.

وما ذكرنا من رجوع الشك في الحكم الشرعي المذكور إلى الشك في الموضوع لا فرق بين الشك من حيث الرافع من حيث الحكم الشرعي المثبت بحكم العقل ومن حيث المقتضي لأن الجهات المقتضية لحكم العقل بالحسن أو القبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع ومن تلك الجهات عدم الرافع مثلا العقل يحكم بوجوب رد الوديعة شرعا لقبح تركه أو حسن فعله فإذا عرض للودعي خوف الضرر وشك في بقاء وجوب الرد للشك في دخل انتفاء ذلك الضرر في الوجوب لاحتمال كون موضوع الوجوب عند الشارع غير مقيد بعدم الخوف وكون الحكم مترتبا على الحكم دون الموضوع.

لم يمكن استصحاب الوجوب لأن موضوع حكم العقل بالحسن والقبح الذي كان يلزمه حكم الشرع بالوجوب انما هو الرد الذي لا يكون فيه خوف ذلك الضرر وإذا عرض الخوف ارتفع الموضوع يقينا كيف يستصحب الحكم ان الموضوع اليقيني الارتفاع بل ذلك الحكم لموضوعه المذكور دائمي يقيني ولكنه في مقام الشك المذكور لا يجدي لأن موضوع هذا الحكم المشكوك غير موضوع ذلك الحكم اليقيني البقاء كما عرفت لأن موضوعه ليس هو رد الوديعة الخاصة بل هو كلي رد الوديعة الغير المخوف الضرر وهذا ليس من أفراده واحتمال كون الموضوع عند الشارع أعم لا يجدي في جريان الاستصحاب لأن شرطه احراز الموضوع والمفروض انه مشكوك وكذا الموضوع القبح الذي يلزمه الحرمة كلي الصدق المعلوم الضرر والصدق المشكوك الضرر ليس من أفراده.

فتحصل ان الاستصحاب لا يتحقق أصلا في الحكم الشرعي الثابت بحكم العقل وحاصله انه لو اريد بالاستصحاب

إثبات الحكم الشرعي لموضوعه الثابت أولاً قبل الشك فهو يقيني الارتفاع، ولو أريد إثباته لما هو أعم منه فهو مشكوك الموضوعية، وهذا بخلاف الحكم الشرعي الثابت بغير حكم العقل كما إذا ورد النص بوجوب رد الوديعة ونحو ذلك ثم شك في بقائه لعروض خوف الضرر فإنه يكفي إحراز الموضوع فيه عند الشك في بقاء الحكم بأن يكون الموضوع الذي فهم من الدليل عرفاً أو غيره أنه الموضوع باقياً عند الشك في بقاء الحكم، وما ذكرنا هو محصول كلامه الشريف وإن كانت عبارته قاصرة عن إفادته عند الأجنبي.

والأظهر في تقرير هذا المرام أن يقال لا ريب في عدم وجه لتخيل جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المثبت بالدليل العقلي مع القطع ببقاء الموضوع للقطع بوجود ذلك الحكم الشرعي ح من باب الملازمة ولا مع القطع بارتفاع الموضوع مع القطع بأن الموضوع عند الشارع أيضاً هو الموضوع عند العقل وإنما يتخيل جريان الاستصحاب فيما إذا احتمل كون الموضوع عند الشارع أعم مما هو موضوع عند العقل بأن يحتمل كون موضوع الوجوب في المثال المذكور مطلق رد الوديعة ولو مع خوف الضرر فحينئذ يقال أن الوجوب كان ثابتاً عند عدم طريان الخوف فيشك في بقائه عند الطريان فيستصحب.

ولكنه مدفوع بأنه إذا أريد استصحابه بما أنه موضوعه لهذا الحكم سابقاً فهو يقيني الارتفاع وإن أريد استصحابه لما هو أعم وهو ما يحتمل كونه موضوعاً عند الشارع فهو غير يقيني الثبوت في السابق فإثبات الحكم له في اللاحق ليس استصحاباً لأن الاستصحاب هو الحكم بالبقاء في ما هو يقيني الثبوت في السابق وهذا حكم بالثبوت فيما هو مشكوك الثبوت في السابق فكيف يصدق عليه الاستصحاب وهذا بخلاف الحكم الشرعي المثبت بغير حكم العقل لما عرفت.

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية بكون الملازمة من الطرفين فكل ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس واللازم ذلك أنه كما أن الملاك والموضوع في الحكم الشرعي المثبت بحكم العقل هو الملاك والموضوع لحكم العقل بالحسن والقبح كذلك الملاك والموضوع في الحكم الشرعي المثبت بغير حكم العقل هو الملاك والموضوع لحكم العقل بالحسن والقبح، ولازم ذلك عدم إمكان إحراز الموضوع عند الشك في بقاء الحكم الشرعي المثبت بغير حكم العقل أيضاً لاحتمال ارتفاع ما هو الملاك والموضوع لحكم العقل الملازم لحكم الشرع الذي هو بحكم الملازمة الموضوع لحكم الشرع فيلزم سد باب الاستصحاب

وأساساً.

قلت: هذا مسلم لكنه مانع من الفرق بين الحكم الشرعي المثبت بحكم العقل والمثبت بغيره على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن، إذ لا يحصل الظن بالبقاء في الحكم مع احتمال ارتفاع الموضوع ولكنه لا يمنع من الفرق بينهما على القول باعتباره من باب التعبد الحاصل من الأخبار فإنه مانع لنقض موضوع المتيقن وموضوعه بحكم العرف.

ولا ريب أنه إذا ثبت الحكم بالأدلة الشرعية وشك في الزمان الثاني ولم يعلم أن الملاك الحقيقي وأنما الذي هو الملاك والموضوع في حكم العقل باق أم لا، صدق هنا أن الحكم الشرعي الثابت لما هو موضوع له في الأدلة وموجود بحكم العرف كان موجوداً سابقاً وشك في بقائه وجرى فيه أخبار الاستصحاب.

نعم لو علم أن ملاكه وموضوعه هو الملاك في حكم العقل لا العرف لم يجر الاستصحاب لعدم احراز الموضوع ح لأن الشك في بقاء الحكم ح إنما نشأ من الشك في بقاء الموضوع لما عرفت أن جميع الجهات المقتضية للحسن والقبح راجعة الى الموضوع وإن ما هو راجح بالنسبة إلى الحكم الشرعي يعد من قيود موضوع الحكم العقلي وإن لم يوجب ذلك الراجح تبدل عنوان الموضوع الى موضوع آخر.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم عدم تمسك القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن فقط بالاستصحاب أصلاً وهو خلاف المتسالم عليه في كلمات العامة وقدماء الخاصة الذين لا ريب أن اعتباره عندهم من باب الظن فقط. قلت: لا يلزم ذلك لأنهم يجرون الاستصحاب أولاً في الموضوع لو شك في بقائه ثم يجرون في حكمه ولا اشكال فيه على هذا القول وإن كان مشكلاً على القول بالتعبد كما سيجيء في الخاتمة بل مقتضى ما ذكرنا جواز إحراز الموضوع بالاستصحاب عند الشك في الحكم الشرعي المثبت بالحكم العقلي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فتأمل جيداً.

وقد اتضح مما ذكرنا أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية ولا الشرعية المستندة إليها سواء كانت وجودية أم عدمية إلا كان العدم مستنداً إلى الحكم العقلي. وذلك لأنا وإن كنا بصدد بيان عدم تحقق الاستصحاب في الحكم الشرعي المثبت بالحكم العقلي ولكن علم من ذلك عدم تحققه في الحكم

الشرعي المثبت بالحكم العقلي ولكن علم من ذلك عدم تحققه في الحكم العقلي أيضا إلا أن عدم تحققه فيه ليس لأجل عدم احراز الموضوع بمعنى الشك فيه.

بل لأجل أنه إذا ارتفع قيد من قيود موضوع حكم العقل ارتفع موضوعه رأسا قطعا وارتفع بارتفاعه الحكم كذلك إذ لا يحتمل أن يشك الحاكم في حكم نفسه بل يشخص بنفاد حكمه ما دام موضوعه باقيا وعدمه عند ارتفاعه فعدم تحقق الاستصحاب فيه إنما هو لانتفاء ركن من أركانه وهو الشك في البقاء إذا أريد استصحاب الحكم المتيقن سابقا مع احراز موضوعه للقطع بالقادح ولانتفاء ذلك الركن مع عدم اليقين السابق إذا أريد استصحاب الحكم بعد ارتفاع قيد من قيود موضوع الحكم العقلي السابق للقطع بعدم ثبوت الحكم لهذا الموضوع وأما لما عرفت أنه بانتفاء القيد يتبدل عنوان الموضوع الى عنوان آخر فقد انتفى في هذا الاستصحاب ركنان من أركانه وهما اليقين السابق والشك اللاحق.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا وجه للتمسك باستصحاب عدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها عند الالتفات إلى نسيان السورة كما صدر من بعض من مال إلى التمسك بالاجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع ملازم مقتضيه وذلك لأن عدم وجوب الصلاة مع السورة عند النسيان إنما كان مستندا إلى حكم العقل بقبح تكليف الغافل حين الغفلة وعند الالتفات يرتفع الموضوع فيه بنفس الحكم قطعا ولا شك في بقاء الحكم السابق مع القطع بارتفاع موضوعه.

وعلى فرض الشك في ثبوت مثل الحكم السابق عند الشك مع لهذا الموضوع لا يمكن إثباته له بالاستصحاب لعدم اليقين السابق لهذا الحكم بالنسبة إلى هذا الموضوع. وأما الحكم العقلي بالقبح لهذا الموضوع فهو منتف قطعا. نعم إذا لم يكن العدم مستندا إلى حكم العقل بل كان لعدم المقتضي وإن كان الحكم العقلي أيضا موجودا فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع الحكم العقلي ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المتداول في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقه وهو عدم التكليف لا استحالة الصغر أو الجنون المستند إلى عدم المقتضي من البلوغ أو العقل.

لا الحال المستندة إلى الحكم العقلي فيقال أن نقيض ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع

حكم العقل بقبح تكليف غير المميز أو غير الغافل أو المعدوم . وما ذكرنا من عدم تحقق الاستصحاب في الحكم العقلي ولا في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي دون المراد باستصحاب حال العقل ما ذكرنا ليعلم أنه لا وجه للاعتراض على القوم في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة بأن المراد بهذا الاستصحاب استصحاب كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفياً كالبراءة حال الصغر وإباحة الأشياء الخالية عن أمارة المضرة قبل الشرع أو كالوجوب التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة إذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف في المثالين الأخيرين .

أو كان وضعياً سواء تعلق الاستصحاب بإثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف إذا عرض ما أوجب الشك في بقائها مطلقاً أو في خصوص مورد أو بنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية التي يثبت قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسم بالمثال الأول مما لا وجه له بعد ذلك لما عرفت من أن الحال المستندة إلى حكم العقل لا يجري فيه الاستصحاب بل لا يتحقق مفهومه فيه وجودياً كان أو عدمياً والشك في الموضوع إن كان مراده منه كل حكم ثبت بالعقل كل حكم شرعي ثبت بحكم العقل .

ولعدم تحقق الشك في الحكم بل الحكم إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع إن كان مراده منه نفي حكم العقل بالحسن والقبح نعم بناء على ما ذكرنا من إمكان إحراز الموضوع بالاستصحاب على القول باعتباره من باب الظن ثم ترتيب استصحاب الحكم عليه هو متجه في الجملة بالنسبة إلى غير حكم العقل بالحسن والقبح لأنه إذا شك في الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل الذي قد عرفت أن الشك فيه لا ينفك عن الشك في الموضوع .

فنقول إن كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع فقط أمكن استصحاب الموضوع وأغنى ذلك عن استصحاب الحكم إذ المفروض أنه مع وجود الموضوع يقطع ببقاء الحكم له وقد ثبت وجوده بالاستصحاب فيترتب عليه لوازمه وإن كان الشك في الحكم غير مسبب عن خصوص الموضوع بل كان على فرض وجود الموضوع مشكوكاً أيضاً لاحتمال وجود الرافع أو انتفاء استعداد الحكم للبقاء أمكن استصحاب الموضوع .

ثم استصحاب الحكم إذ استصحاب الموضوع لا يصحح بقاءه إلا مع احتمال الرافع فيه وهو ولكن قد يقال حينئذ أنه لا يترتب على استصحاب تحقق الحكم على إحراز الموضوع بالاستصحاب لأن الشك في الحكم حينئذ إنما هو على تقدير وجود الموضوع والوجود المفروض كالموجود

الحقيقي في كونه مجوزاً فيصدق صح إبقاء الحكم في بقاء عدالة زيد لأن موضوع العدالة هو زيد على تقدير حياته فالموضوع غير مشكوك حتى يحتاج استصحاب العدالة إلى إحراز الموضوع بالاستصحاب.

ولكن التحقيق إن الحكم الذي يشك في بقائه على تقدير وجود موضوعه أيضاً بأن لا يكون شكه مسبباً من الشك في موضوعه مع كون موضوعه أيضاً مشكوك البقاء لو أريد إثبات نفسه فقط من غير أن يجعل ذلك الحكم موضوعاً لحكم آخر لم يتوقف استصحابه على إحراز موضوعه بالاستصحاب ونحوه لأن موضوعه إنما هو ذلك الموضوع على تقدير الوجود وهو بنفسه مجوز.

ولكن الذي هو محط نظر الأصولي إنما هو استصحاب ذلك ليترتب عليه حكم آخر وموضوع ذلك الحكم الآخر دائماً إنما هو ذلك الحكم المستصحب مع تحقق موضوعه وثبوتهما بطريق من الطرق العقلية أو الشرعية ولنمثل لذلك بأمثلة حتى يتضح الحال مثلاً إذا نصب حاكم الشرع قيماً في بلده لصغير قلنا بأن شرطه العدالة وكان عادلاً حين النصب ثم شك بعد ذلك في كل من بقاء حياته وعدالته على تقدير حياته بأن كان باقياً على الحياة والعدالة لم يجب على حاكم الشرع نصب قيم آخر للصغير.

وكذا إذا نصب نائباً في البلاد النائية لأخذ حقوق الإمام ع ونحوه إذ لا ريب أن موضوع الحكم بعدم وجوب نصب قيم آخر أو نائب آخر هو بقاء القيم أو النائب على وصف الحياة والعدالة مع ثبوتهما الواقعي عند الحاكم بطريق من الطرق المعتبرة ولا يكفي في رفع تكليفه بنصب قيم أو نائب آخر وجودهما الواقعي من دون طريق إلى ثبوتهما ولا الوجود المفروض فالموضوع هو عدالة الشخص المحقق الحياة.

ولا ريب أنه لا يصدق على استصحاب العدالة على تقدير الحياة أنه استصحاب عدالة المحقق الحياة وإن صدق عليه استصحاب مجرد العدالة مع قطع النظر عن كونه موضوعاً للحكم المفروض إذ هو لا يجدي في ترتيب الحكم بعدم وجوب نصب قيم آخر أو نائب آخر إذ غاية ما يثبت به إنما هو أنه على فرض حياته عادل وهذا ليس موضوعاً للحكم المفروض بل موضوعه إنما هو الثابت الحياة والعدالة فلو أريد استصحاب العدالة التي هي موضوع الحكم المفروض فلا بد من إحراز موضوعه أولاً بالاستصحاب أو البينة أو غيرهما حتى يصدق الحكم ببقاء عدالة الشخص المحقق الحياة على استصحاب العدالة ليثبت بالاستصحاب في حال

الشك ان الفقيه موجود وباقٍ على العدالة فلا يجب نصب قيم آخر.

ومن الأمثلة ما إذا شك في بقاء الماء في الحوض وفي بقاء كريته أو طهارته على فرض بقائه ووقع فيه ثوب بحيث لو كان فيه الماء الكر الطاهر لا تنجس بنفسه وصار طاهراً إذ الموضوع هو كريته وطهارة الماء المحقق الوجود ولا يتحقق استصحابها بفرض الوجود بل لا بد من احرازه بالاستصحاب ونحوه. ثم استصحابها لحمله عليه الماء الكر الطاهر باستصحاب كريته وطهارته، ويترتب عليه الحكم بطهارة الثوب الواقع في الحوض.

ومنها ما إذا شك المقلد في بقاء حياة مجتهده وبقاء عدالته من حيث احتمال عروض الفسق إلى غير ذالك مما لا يخفى على المتأمل فقد تحقق مما ذكرنا ان القول بأن استصحاب الحكم الذي لا يكون الشك فيه ناشئاً عن الشك في الموضوع لا يحتاج إلى استصحاب الموضوع لكونه محرزاً على الوجه المذكور.

لا يصح على اطلاقه أو اصلاً إذ لا اظن أن يوجد مورد يراد باستصحاب الحكم المفروض مجرد اثبات نفسه من دون ترتيب حكم آخر عليه وجودي أو عدمي حتى يكفي في احراز موضوعه فرض الوجود. ولئن سلمنا تحقق الاستصحاب بمجرد فرض وجود الموضوع فنقول: إنه لا يتحقق بمجرده موضوع الحكم الذي يراد ترتيبه على استصحاب الحكم المفروض إذ بمجرد ثبوت العدالة على فرض الحياة لا يمكن الحكم بعدم وجوب نصب قيم آخر أو نائب آخر وكذا بمجرد ثبوت الكرية والطهارة على فرض الوجود لا يمكن الحكم بطهارة الثوب الواقع في الحوض.

بقي شيء وهو أنا إنما خصصنا امكان احراز الموضوع بالاستصحاب عند الشك في الحكم الشرعي المبني بالحكم العقلي بالقول باعتبار الاستصحاب من باب الظن بوجوده. أحدها - إن الموضوع هنا ليس معلوماً معيناً مشكوكاً في بقائه حتى يستصحب ويترتب عليه أحكامه الشرعية أو يستصحب أحكامه الشرعية بعد إحراز موضوعها بالاستصحاب بل مردد بين أمر معلوم البقاء وبين أمر آخر معلوم الارتفاع لأن الموضوع لوجوب رد الوديعة في المثال المذكور مردد بين كونه مطلق الرد سواء كان يترتب الضرر عليه أم لا حتى يكون باقياً وبين كونه المقيد بعدم خوف الضرر حتى يكون مرتفعاً.

وإذا كان كذالك لم يمكن أن يثبت بالاستصحاب التعبدي أن الموضوع هو المطلوب فيكون باقياً لأنه

من الآثار العقلية للمستصحب، ولكن يمكن اثباته بالاستصحاب الحكمي بلحاظ التعبدي على القول باعتبار
الأصل المثبت ولو كان الأصل شرعيا، ولكن يمكن أن يقال لا حاجة لنا الى تعيين أن الموضوع هو ماذا
بل يكفي في ترتيب الحكم اثبات وجود الموضوع ولو اجمالا كما كان يكفي ذلك أول الأمر قبل عروض الخوف
في المثال المذكور لأن موضوع الحكم الشرعي لم يكن معلوما تعيينا من أول الأمر أيضا بل انا كنا نعلم اجمالا
بوجود موضوع الوجوب في رد الوديعة الغير المخوف للضرر، لكنا لم نكن نعلم أن القيد له دخل في
الموضوع أم لا ومع ذلك كنا نحكم بوجوب الرد شرعا.

وإذا لم نحتج إلى التعيين في صورة الثبوت الواقعي المعلوم فكذا في صورة الثبوت الاستصحابي (بثبوت)
بقاء الموضوع كما كان ثم نثبت حكمه بالاستصحاب ولو تعبدا. نعم - يترتب على ذلك فيما إذا لم يكن ترتب (تعيين)
الحكم الا على التعيين المفروض عدم امكانه بالاستصحاب التعبدي وذلك إنما يكون في كل مقام يتوقف
ترتيب الحكم على الموضوع من أول الأمر على التعيين فتأمل جيدا.

ثانيها ما قد يقال أن اشتراط تحقق الاستصحاب ببقاء الموضوع لما كان بحكم العقل فترتب صحة (استصحاب)
الحكم على استصحاب الموضوع ليس إلا من قبيل ترتب اللوازم العقلية الغير المجعولة التي لا تترتب
على المستصحب الا على القول باعتبار الأصل المثبت.

ويمكن دفعه أيضا بأنا لا نريد ترتيب صحة استصحاب الحكم على استصحاب الموضوع بل ترتيب نفسه ولا
ريب أن الاستصحاب الشرعي ليس إلا الحكم الشرعي الظاهري بوجوب الحكم ببقاء ما كان من جملة
الأحكام الشرعية لكل موضوع مشكوك الحكم ببقاء حكمه، وترتيبه عليه في مرحلة الظاهر من غير فرق
بين أن يكون ثبوت ذلك الموضوع بالدليل والوجدان ونحوهما من الطرق القطعية وبين أن يكون
بالاستصحاب والبينة ونحوهما من الطرق الشرعية فاستصحاب الحكم من الأحكام الشرعية المجعولة
للموضوع المشكوك فلا يتوقف ترتيبه على استصحاب الموضوع على القول بالأصل المثبت.

ولكن فيه أن استصحاب الموضوع تعبدا ليس معناه الا ترتيب الآثار الشرعية الواقعية الثابتة
للموضوع مع قطع النظر عن قوله ع: لا تنقض اليقين اه. ولا يدخل في تلك الآثار الآثار الثابتة له

أثر بنية تحصل بنفس قوله ع: لا تنقض اه. واستصحاب حكم الموضوع المشكوك فيه الذي شك في حكمه
أيضاً على فرض وجوده وإنما يصير أثراً لذلك الموضوع بنفس قوله ع: لا تنقض. فهو غير مندرج في آثاره
الشرعية التي يجب ترتيبها عليه بحكم لا تنقض. إلا أن يقال: أن عدم الشمول إنما هو لقصور العبارة بل
لاقصور فيها أيضاً بعد معلومية الملاك وأن هذا الحكم لازم لطبيعة الموضوع تكليفاً وجد هذا الموضوع
ولو تنزيلاً ترتب عليه فتأمل جيداً فإنه دقيق.

ثالثها- إنه بناء على الاستصحاب الشرعي لو أريد باستصحاب الموضوع في ترتيب استصحاب الحكم عليه يلزم أن
يجعل قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك موضوعاً ومحمولاً لعدم ذلك الموضوع إذ بملاحظة إجرائه في الموضوع
يتقوم به الموضوع ويصير موضوعاً بملاحظة إجرائه في الحكم وكونه نفس الحكم الظاهري كما عرفت في دفع
الوجه الثاني يكون محمولاً وهو ع لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه لوجوب تقدم الموضوع على المحمول طبعاً
بل يلزم قوله ع: لا تنقض موضوعاً ومحمولاً باعتبارين آخرين أيضاً.

أحدهما- في جانب خصوص الموضوع بتقريب أن استصحابه عبارة عن ترتيب آثاره الشرعية فلو كان
استصحاب حكمه داخلاً في تلك في تلك الآثار كان معنى استصحاب نفس هذا الموضوع بالنسبة إلى هذا
الأثر وهو استصحاب حكمه هكذا رتب استصحابه حكمه عليه فيلزم جعل استصحاب حكمه متعلقاً وموضوعاً
لقوله رتب مع أن استصحاب حكمه وكذا وجوب ترتيبه عليه إنما يجب أن يستفاد من قوله: لا تنقض اه
وهو ما ذكرنا من اللازم.

ثانيهما- في جانب خصوص الحكم بتقريب أن استصحاب الحكم عبارة عن وجوب الحكم ببقائه وإن الحكم ببقائه
لا يمكن إلا بعد احراز موضوعه والمفروض أن احرازه إنما هو بالاستصحاب فاستصحاب الموضوع
يقوم الحكم بالبقاء والحكم بالبقاء متعلق وموضوع لوجوب الحكم بالبقاء الذي هو معنى استصحاب الحكم فيلزم
أيضاً جعل قوله ع: لا تنقض. موضوعاً ومحمولاً معاً.

فإن قلت: إن استصحاب كل موضوع وكل حكم يستفاد من قوله ع: لا تنقض. كما يأتي إن شاء الله تقريبه في
مقام الاحتجاج. قلت: نعم يستفاد عمومه لكل موضوع وحكم لكن اللفظ قابل للشمول له ولزم ترتيبه عقلية وجوداً

على عدم امكان شموله له وهو كل موضوع له حكم شرعي غير استصحاب حكمه شك في خصوص بقائه بحيث
لو فرض بقاؤه كان ترتيب حكمه عليه غير مشكوك وكان الشك في حكمه مسببا عن الشك في بقائه وكل حكم شك
في بقائه مع القطع ونحوه ببقاء موضوعه.

وأما الموضوع والحكم المفروضان في المقام فلا يشملها العموم لما عرفت في هذا الوجه وسابقه. إلا أن يقال
في دفع هذا الوجه أيضا بأن عدم الشمول بقصور العبارة بل لاقصور لعبارتها بعد وحدة مناط الملاك كما عرفت
فتأمل جيدا والله اعلم.

ورابعها - إن لو أريد استصحاب الحكم المفروض باحراز موضوعه بالاستصحاب التعبدي لزم الدور ببيانه أن
استصحاب الحكم أيضا موقوف على استصحاب الموضوع كما هو المفروض واستصحاب الموضوع أيضا موقوف على
استصحاب هذا الحكم لما يأتي إن شاء الله أنه لا معنى لاستصحاب الموضوع على التعبد إلا ترتيب أثره الشرعي
فاستصحابه تعبدا يتوقف على ثبوت أثر شرعي له حال اليقين بوجوده حتى يكون استصحابه ترتيب ذلك الأثر
عليه.

والمفروض إن الأثر الشرعي الذي يراد ترتيبه على استصحاب هذا الموضوع ليس إلا استصحاب حكمه فلا
بد من ثبوت استصحاب حكمه حتى يصح استصحاب نفسه بترتيب استصحاب حكمه عليه والمفروض إن
استصحاب حكمه موقوف على استصحابه وهذا ما ذكرنا من لزوم توقف كل من الاستصحابين على الآخر
وهو دور محال. ولا ريب أنه لا يرد شيء من الاشكالات بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن
إذ لا يتوقف على ثبوت أثر شرعي للموضوع يراد ترتيبه عليه بلا واسطة بل يكفي الأثر العقلي فلا يرد
عليه الاشكالان الأولان والآخر.

ولكن استصحاب الموضوع والحكم بناء عليه بما شاء واحد فلا يرد عليه الاشكال الثالث فإن أمكن دفع هذه
الاشكالات عن الاستصحاب التعبدي ذكرناه من أنها قصور العبارة أو غيره والا فالأظهر استصحاب الحكم
للموضوع الذي منه استصحاب الحكم المثبت بالحكم العقلي في الاستصحاب العقلي من غير اشكال. فالحاصل أن القول
بعدم تحقق الاستصحاب في الحكم المثبت بالدليل العقلي كما ترى والله اعلم.

الوجه الثالث - إن دليل المستصحب إما أن يدل على استمراره إلى حصول رافع أو غاية وإما أن لا يدل عليه
ان كلا القسمين محل النزاع وإن فصل بينهما المحقق في المعارج والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فانكروا
حجية القسم الثاني واعترفا بحجية القسم الأول لا مطلقا سواء كان الشك في وجود الرافع أو الغاية أم في
رافعية أو غائية الشيء الموجود كما عن المحقق في المعارج.

وأما شرط كون الشك في خصوص وجود الرافع أو الغاية كما عن شارح الدروس فيحتمل بحصرهم فيها المؤلف العلامة
في المحقق موافق للمكلوبين لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا لوجود المستصحب في الآن اللاحق لولا الشك
في الرافع وهو غير بعيد عن محكي كلام السيد بن زهرة الشيخ وغيرهم حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل
الحكم قضية مهملة ساكتة عن حكم الآن اللاحق ولو مع فرض عدم الرافع.

ولكن الذي تقتضيه ملاحظة كلام الأخوين في عنوان المسألة وأدلة المثبتين والنافين بل ملاحظة اتحاد
السيد وغيره لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه من حيث الرافع فهو نظر الشك في وجود
الرافع الحكم الشرعي هو عموم النزاع لما ذكره المحقق وغيره من المفصلين لا من النافين مطلقا فما ذكره
في المعارج أي حجية الاستصحاب فيما ذكره أولا كما فيه في المعالم بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرناها
أولا لا اعتبار الاستصحاب وأنها لا تقتضي أزيد من اعتباره في مورد يكون الدليل مقتضيا للحكم مطلقا ويشك
في رافعه.

وأما باعتبار الشك في البقاء ففيه وجوه أيضا الأول - إن الشك قد ينشأ من الاشتباه في الأمور الخارجية
الذي يسمى شبهة موضوعية وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع الذي يسمى شبهة حكمية
والأول - قد يكون المستصحب فيه حكما شرعيا جزئيا مثل الطهارة عند الشك في حدوث البول أو كون الحادث
بولا أو وذيا وقد يكون موضوعا خارجيا كالرطوبة واليبوسة والكرية.

وقد يكون موضوعا مستنبطا كمفهوم اللفظ عن معناه الأصلي واحتمال ذلك والثاني كالشك في بقاء نجاسة
الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك والظاهر دخول
القسمين في محل النزاع وعدم اختصاصه بالقسم الثاني كما يشهد به كلام المكلوبين حيث يكون الاستصحاب دليل

بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر وكلام المتبايعين حيث يستدلون بتوقف معاش الناس
وبعادهم على الاستصحاب والحال إن كل استصحابات المعاش وجل استصحابات المحاورة من القسم الأول.

وحكي عن المحدث البحراني اختصاص النزاع بالثاني ومقتضى ما حكاه شيخنا الانصاري عن المحدث الاسترابادي
خروج استصحاب عدم النسخ أيضا عن محل النزاع وإنه ادعى الضرورة على اعتباره واعتبار الاستصحاب
في الأمثلة المذكورة في كلامه التي يكون الجامع بينها هو الشبهة الموضوعية كاستصحاب كون رجل مالك
أرض أو زوج امرأة أو عبد رجل أو على وضوء وطهارة الثوب ونجاسته وبقاء الليل والنهار واشتغال الذمة
بصلاة أو طواف.

ولكن مقتضى ما سمعت سابقا من كلام الشيخ الحر وما نقلناه في كلام المحدث الاسترابادي من كون
الطهارة والنجاسة من الأمور الخارجية لكونهما صفة للأعيان الخارجية أن يكون الاستصحاب في الأحكام
الجزئية أيضا داخلا عندهما في محل النزاع وهو الذي يقتضيه تعليل المحدث الاسترابادي لعدم اعتبار
الاستصحاب في الحكم الشرعي في كلامه الآخر المحكي عنه في فوائده حيث قال: إن صور الاستصحاب المختلف
فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند
زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي
سموه استصحابا راجع في الحقيقة إلى اسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر يتحد معه بالذات مختلف بالقيد
والصفات انتهى. لوضوح جريان هذا الوجه لعدم اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت بالخطاب
الشرعي في الحكم الجزئي أيضا إذا كان فيه ما فرضه من تبدل القيد الموجب لتغير موضوع الحكم مما لا يقول
أحد باعتبار الاستصحاب فيه لاشتراط بقاء الموضوع عندهم.

بل قد عرفت وستعرف عدم تحقق الاستصحاب عند تغير الموضوع بما لا وجود له أصلا كيف يقول باعتباره
الوجه الثاني - إن الشك بالمعنى الأعم المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع التساوي الطرفين
وقد يكون مع رجحان البقاء أو الارتفاع بالظن المعتبر ولا اشكال في دخول جميع الأقسام في محل

النزاع على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد. وأما على القول باعتباره من باب الظن فإن كان المراد به الظن الفعلي المعبّر عنه بالظن الشخصي كما هو المصرح به في كلمات من تقدم ذكرهم في كلام شيخنا الأستاذ دام ظله بل هو الظاهر وإن لم يكن صريحاً مما حكيناه من كلام العضدي والعلامة والسيد العميد في تبويب الاستصحاب والاستدلال على حجيته فلا ينبغي الريب في اختصاص محل النزاع على القول بما إذا حصل الظن الفعلي ببقاء المستصحب بعد ملاحظة الكون السابق وإن كان في بادي الرأي قبل الملاحظة المذكورة شاكاً فيه بالمعنى الأخص أو ظاناً بالارتفاع بالظن البدوي الزائل بالملاحظة المذكورة.

وإن كان المراد به الظن النوعي كما استظهره الشيخ من كلمات القوم، عم أيضاً الأقسام الثلاثة كما على القول بالتعبد ولكن ظاهر الشيخ أنه على القول بالظن الشخصي يخرج من محل النزاع خصوص صورة الظن بالخلاف دون تساوي الطرفين ولكن فيه أنه لو كان المراد بذلك أنه على القول بالظن الشخصي يدخل تساوي الطرفين الذي يبقى على التساوي حتى بعد ملاحظة الكون السابق فهو مع أنه خلاف المصرح به في كلام القائلين به ولو كان المراد هو التساوي البدوي قبل الملاحظة المذكورة التي تؤول إلى الظن بالبقاء، فقد عرفت دخول الظن البدوي بالخلاف أيضاً لأن ملاك الاعتبار هو الظن بالبقاء بعد الملاحظة المذكورة.

ثم إنه لا يخفى التنافي بين اعترافه بدخول الظن بالخلاف على القول بالظن النوعي وبين حمل كلام العضدي على الظن النوعي مع أنه قيد موضوع الاستصحاب بعدم الظن بالخلاف بقوله وإن لم يظن عدمه وإن كان مراده بالظن بالخلاف الذي اعترف به بدخوله على القول بالظن النوعي خصوص البدوي فقد عرفت دخوله على القول بالظن الشخصي أيضاً.

الثالث - إن الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده للبقاء في ذاته كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول وقد يكون من جهة احتمال طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، هذا على أقسام لأن إما في وجود الرافع المعلوم

الواقعية كالشك في حدوث البول وإما في واقعية الموجود.

إما لعدم تعيين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود وانعدامه وبين غيره كما لو شك في الظهر المشكوك واقعية لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة ترددها بين الظهر والجمعة وإما للجهل بصفة الموجود أنه رافع أم لا كالمذي أو أنه مصداق للرافع المعلوم المفهوم أم لا كالرطوبة المرددة بين البول والوذي أو للرافع المجهول المفهوم أم لا كغليان العصير بنفسه أو بالشمس المحتمل كونه مصداقا للغليان المذكور فيما دل على نجاسة العصير وحرمته بالغليان للجهل بكون المراد بمطلق الغليان أو خصوص الفرد الشائع المتبادر وهو الغليان بالنار قال شيخنا ره ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف.

وإن كان استند لأول بعض المثبتين بأن المقتضي للحكم الأول موجود إلى قوله وأما أن العارض لا يصلح رافعا فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم يوهم الخلاف. واختصاص محل النزاع بالشك في وجود الرافع وإن ذكره بعض محلا للنزاع وأما سوى الشك في وجود الرافع فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من استدلال السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر في زيد الغائب عن النظر. وإن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى لاعتضادها بالاستصحاب.

وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر في الأول وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر في الثاني مطلقا أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي انتهى كلامه الشريف مع توضيح منا.

أقول ويظهر من كلام العلامة في تهذيب والسيد في شرحه والحاجبي والعضدي اختصاص محل النزاع بالشك من حيث الرافع أما الأول فلأن السيد المذكور قال واختار المصنف الأول أي حجية الاستصحاب واحتج بوجوه الأول أن العلم بوجود الشيء الممكن البقاء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال انتهى محل الشاهد قوله الممكن البقاء فلأن مقام الشك في المقتضي لا يعلم إمكان البقاء لاحتمال امتناعه لعدم استعداده للبقاء إلى أن قال:

استقبال
وربما احتج بعضهم على هذا المطلب بحتى على أن العلم بوجود الشيء الممكن البقاء يقتضي ظن وجوده في الآن
بأن الباقي يستغني عن المؤثر والحادث مفتقر إليه فيكون ارتفاع الواقع وجوداً كان أو عدماً مرجوحاً على
استمراره وجه شهادته مضافاً إلى ما تقدم سابقاً منا بما لا مزيد عليه من اختصاص هذا الاستدلال بالشك
في الرافع وأنه لا ربط بينه وبين الشك من حيث المقتضي خلافاً للشيخ أنه لا ريب في أن مراده بالباقي في المقدمة
حكم باستغنائه عن المؤثر هو المستصحب والحادث الذي حكم بافتقاره إلى المؤثر ارتفاع المستصحب بالمؤثر
هو الرافع وحاصل الاستدلال أن بقاء المستصحب لا يفتقر إلى المؤثر وارتفاعه يفتقر إليه فلهذا يكون الظن
الذي لا يفتقر إليه وبقي الارتفاع مرجوحاً في النظر ولا يخفى عليك أن مقام الشك في المقتضي لا يفتقر ارتفاع
المستصحب فيه إلى المؤثر بل إنما يقتضي استعداده للبقاء وينعدم بنفسه كما لا يخفى عليك.

أيضاً إنهم أكثر الحلف سابقاً على هذا الاستدلال إلا من قول شيخنا الأنصاري ولم يكن فيه هذه النتيجة
وهو قوله والحادث مفتقر إليه وإلا لما احتج ذريعة بأن ظهوره في الشك في الرافع إلى الاطناب المذكور.
وأما الإجماع فلما قال العضدي في شرح الحاجبي عند الاستدلال على مختاره وهو حجية الاستصحاب من
دليل
أن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طروء معارض يزيله فإنه يلزم ظن بقائه وهذا أوضح من كلام الآ
كما لا يخفى بل لا أظن أحداً من القائلين باعتباره من باب الظن يقول باعتباره في الشك في المقتضي لوضوح
عدم حصول الظن بالبقاء بمجرد ملاحظة الكون السابق فيه.

وكيف كان فهذه جملة ما حصل أو حكي لنا من كلمات الأصحاب والمحصل منها على ما ذكره الشيخ أحد عشر قولاً
وعلى ما استفدنا من كلام الشيخ الجد وغيره اثنا عشر. الأول الحجية مطلقاً الثاني عدمها كذلك الثالث
التفصيل بين الوجودي والعدمي باعتبار الأول. الرابع التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي
سواء كان كلياً أم جزئياً باعتبار الثاني وهو الذي استفدنا من كلام الشيخ الجد وغيره.
الخامس العكس وهو الذي حكاه المحقق الخوانساري عن بعض وهذان هما القولان المتعاكسان اللذان
أخرجهما الفاضل القمي وأنكرهما الشيخ السادس التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره باعتبار الأول إلا في
عدم النسخ وهو الذي حكاه الشيخ عن الاسترابادي السابع التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره باعتبار

الثاني وهو الذي استظهره شيخنا الأنصاري من كلام المحقق الخوانساري في حاشيته على الحلية عن البعد في شرح الوافية.

الثامن التفصيل بين الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعية بإنكار الثاني. التاسع. التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره بإنكار الأول. العاشر. التفصيل بين ما إذا ثبت استمرار المستصحب بدليله أو الخارج وشك في الغاية الرافعة له وبين غيره بإنكار الثاني كما استظهر من المعارج. الحادي عشر. هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الرافع كما استظهر من المحقق السبزواري. الثاني عشر. زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما استظهره شيخنا الأنصاري مما سيجيء من كلام المحقق الخوانساري.

أقول: لعل مراده بالاشتباه المصداقي هو ما إذا شك في أن هذا الشيء مصداق للغاية المعينة في الواقع أم لا سواء كان الاشتباه من الأمور الخارجية التي تسمى شبهة موضوعية أم من إجمال النص الذي يسمى شبهة حكمية كما لو شك في كون رطوبة بولا أم غيره والحلية ونحوها.

والثاني مثل كون الشك في ثبوتها لإجمال مفهوم البول ومراده بالاشتباه المفهومي هو ما إذا شك في أن هذا الشيء غاية مستقلة للحكم بملاحظة ورود رواية ضعيفة أو فتوى فقيه مع عدم ورود نص معتبر فيه مثل ما إذا شك في كون المذي أيضا غاية للطهارة أم لا ووجه تسميته بالاشتباه المفهومي ونوع الاشتباه في أن هذا المفهوم الكلي أيضا غاية مستقلة كمفهوم البول ومصداق من مصاديق الغاية الثابتة في الجملة أم تختص الغاية بمفهوم البول.

ولكن يحتمل كلام شيخنا الأنصاري ره إن لم يكن ظاهرا في إرادة خصوص الشبهة الموضوعية من الاشتباه المصداقي والشبهة الحكمية لإجمال النص من الاشتباه المفهومي والاستبعاد بملاحظة قوله ره زيادة الشك في مصداق الغاية لظهوره في خصوص الشك في الاندراج في الغاية المعينة لا الأعم منه ومن الشك في أنه غاية مستقلة إلا باستعانة البيان الذي ذكرناه في توجيه عدم كون مراده ما ذكرنا أو لا بل قوله ره قبل الشروع في تعداد الأقوال.

وقد يفصل في الواقع إلى أن قال أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي صريح في إرادة الشبهة الموضوعية لأن هذا القول إشارة إلى قول المحقق الخوانساري كما لا يخفى. وكيف كان فإن كان مراده ما حققناه أخيرا فهو خلاف ظاهر كلامه لأنه بعد أن خص اعتبار الاستصحاب بما إذا ثبت استمرار الحكم إلى غاية معينة وشك في وجود الغاية قال:

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل أم لا. قلت: فيه تفصيل لأنه لو ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر لا ينقض اليقين بالشك. وأما إذا لم يثبت ذلك بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في أن الشيء الآخر مزيله أم لا فلا ظهور في عدم نقض الحكم.

وثبوت استمراره انتهى. لما ذكرناه لوضوح أن قوله إلى غاية معينة في الواقع بضميمة فرض الشك في صدقها على شيء آخر إن لم يكن باختصاصه بالاشتباه المفهومي الذي له فرد تيقن وشك في صدقه على شيء آخر فلا ريب في عدم اختصاصه بالاشتباه في المصداق الخارجي الذي هي شبهة موضوعية بل هو أعم من الشبهة الموضوعية والحكمية المسببة عن إجمال النص ولو أراد خصوص المصداق الخارجي كان عليه أن يقول معينة عندنا أو عين غير تقييده في الواقع لتوضيح إرادة الأعم.

قوله: وأما إذا لم يثبت ذلك إلى آخره لظهوره في الشك في كون شيء آخر غاية مستقلة لا الأعم منه ومن الشك في كونه مصداقا للغاية المعينة في الواقع للاشتباه في مفهومها. وكأن الشيخ الأنصاري وهم من قوله غاية معينة في الواقع أنه إرادة منه أن يكون الغاية مبينة بحسب المفهوم وإنما عرض الشك بسبب الأمور الخارجية، ولكنه مما لا يدل عليه ذلك ولا سيما بعد وصف الغاية بكونها معينة في الواقع.

ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى من القول الثاني المحكي عن المحقق الحلي في المعارج وإن كان في دلالة ذلك المحكي على اعتبار الاستصحاب المقصود في هذه الشبهة وهو البناء على الحالة السابقة عند الشك في الرافع مطلقا

مطلقاً أي سواء كان الشك في وجود الرافع أم في رافعية الشيء الموجود نظراً إلى منعنا لا يظهر إلا بعد نقل ذلك المحكي بالفاظه.

وهو أنه قال إذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة حكي عن المفيد ره أنه يحكم ببقائه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثم احتج للحجية بوجوه ثانيها (ان شاء الله تعالى) في القول بالحجية مطلقاً ثم ذكر أدلة النافين وأجاب عنها.

ثم قال: والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار ذلك الحكم كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً فإذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحاً لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً ولا نعلم أن الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت عملاً بالمقتضي.

لا يقال أن المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق. بل انا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيداً بوقت فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع. ثم قال: فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل وان كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى.

وهذا الكلام كما ترى صريح في مواضع منه بأن الحكم ببقاء الحكم في مورد كلامه إنما هو لاقتضاء دليله اقتضاء مقتضيه على دوامه مطلقاً غير مقيد بوقت. وان هذا عمل بالدليل لا بمجرد البناء على الوجود السابق الذي هو قوام الاستصحاب بكل عوض ولقد اجاد بعض الاعلام حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً لحجية الاستصحاب ورجوعاً إلى قول السيد المنكر للاستصحاب وكذا عن الفاضل الجواد وليس في كلامهما اشعار بمؤاخذة على أن ما ذكره المحقق استصحاب ولكنه خارج عن محل النزاع لأن هذا القسم من الاستصحاب موضع وفاق وانه مسلم للاستصحاب الذي هو محل النزاع وهو الجاري في الشك في المقتضي

بعد نقض حجابرجوعه إلى قول السيد المكرحجية استصحاب البلد المبنى على ساحل البحر الذى هو من هذا القسم .

هذا إلى أن المحقق احتج للقول الذى نسبه إلى المحقق بأن المقتضى موجود . وهو صريح فى الشك فى الرافع ، وظاهر فى أن محل النزاع هو ما كان من هذا القبيل ، وكذا تمثيله للاستصحاب الذى هو محل النزاع بالمتيمم الواجد للماء فى أثناء الصلاة الذى هو من قبيل الشك فى رافعية الموجود ظاهر فى أن محل النزاع ليس الشك فى المقتضى .

والحاصل إن القرائن الداخلة وهى المواضع المذكورة فى كلامه ، والخارجة وهى الاحتجاج والتمثيل المذكوران وانكار السيد لاستصحاب البلد المذكور يشهد بأن المحقق من المنكرين مطلقا ، وكيف كان فقد ثبت إن القول العاشر ليس للمحقق بل هو من المنكرين مطلقا ، ولكنه لا يقدح فى كونه أقوى الأقوال لوجوه الأول ظهور وحكى كلام جماعة فى الاتفاق عليه .

فمنها ما عن المبادى من أن الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى أنه طرء ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفى الممكن من غير مرجح انتهى . ومراده وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من أن الوجه فى الاجماع على الاستصحاب مع الشك فى طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا وهو ممنوع بعدم الملازمة كما سيجئ إن شاء الله ، ولكنه يشهد على ما ادعيناه من دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب عند الشك فى الرافع .

ومنها ما عن النهاية من أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شئ وشككنا فى حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لأنهم رجحوا بقاء الباقى على حدوث الحادث ، وهذا ليس نظير ما عن المبادى لأنه وإن كان ظاهرا فى إرادة الاستدلال على مطلق الاستصحاب بخلاف هذا إلا أن تعليله بأنهم رجحوا بقاء الباقى على حدوث الحادث ظاهر بل صريح فى الشك فى الرافع لأن المراد بحدوث الحادث هو حدوث المزيل وجه ، وجه ان بقاء الباقى على حدوث الحادث هو حدوث المزيل

رجحان بقاء الثابت على حدوث الحادث ان البقاء لا يحتاج إلى المؤثر بخلاف حدوث الحادث كما عرفت

في ما تقدم منا في بيان أن ظاهر كلمات العلامة في يب وشرحه والحاجبي والعضدي اختصاص النزاع

بالشك في الرافع وإن في مقام الشك في المقتضي لا يحتاج في الارتفاع الى مؤثر لانتهائه بنفسه بانقضاء ما [بلية]

اقتضاه خروج .

ثم — هو نظيره لو كان مراد مؤلف المعالم نظر الباديء أيضا الاستدلال على حجية خصوص الاستصحاب عند

الشك في الرافع كما يؤيده أو يدل عليه أنه لولا ذا المتكلمان دليله أخص من مدعاه ، فعلى هذا كلام الب[دي]

والنهاية شاهدان على ما استظهرناه سابقا من كون محل النزاع هو خصوص الاستصحاب في الشك من

حيث الرافع .

ومنها — ما ادعاه شيخنا الاستاد ره من شرح مؤلف المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيرا في

المعارج راجع الى قول السيد المنكر للاستصحاب بأن هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد

النزاع وكونه موضع وفاق وقد عرفت ما في هذا الادعاء من أن ظاهرها أن ما ذهب إليه المحقق ليس [شيئا]

بل عمل بدليل الحكم ، ومقتضيه الذين يرجحان ثبوته من غير تقييد بوقت مضافا الى ما عرفت هو به من أن

في صحة هذه الشهادة نظرا لأن ما مثل به في المعارج من الشك في الرافعية ومثال النكاح هو بعينه ما

أنكره الغزالي .

أقول : بل ذكر الحنفية من استصحاب عند خروج الخارج من غير السبيلين فان الطهارة ثم النكاح في أن

سببها مقتض لحقيقة دائما الى أن يثبت الرافع . أقول بل يرد الشهادة المدعاة ما أنكره السيد من أن انتفا[ء]

البله المذكور الذي شكه في وجود الرافع بل مثل غير المحقق للاستصحاب الذي جعله محلا للقول [المتيم] به

الواجد للماء في أثناء الصلاة .

وهذا كله مضافا الى ما ذكرناه سابقا يشهد بأن الاستصحاب الذي هو محل النزاع عند القدماء الذ[ين]

هم الأصل في تأسيس الأصول انما هو الاستصحاب في الشك في الرافع . وعلى هذا يرد على هذا الوجه

وهو ظهور كلمات الجماعة في الاتفاق عليه أولا انه كيف يوثق بهذا الاجماع المنقول بعد هذا الاختلا[ف]

[illegible]

العظيم.

وثانياً - على فرض حجية الإجماع المنقول إنه لا عبرة بالإجماع المحقق فضلاً عن المنقول في المسائل التي يتطرق إليها العقل وقد تراهم يستدلون على اعتباره بالوجوه العقلية التي سمعت بعضها. وكيف كان لا يصلح هذا الوجه إلا للتأييد لأن الدليل هو الذي لولا غيره لكفى في إثبات المدعى.

وثالثاً - المحكي عن المبادي والنهاية ظاهر في خصوص الشك في الرافع ولا يشمل الشك في رافعية الموجود بأقسامه فلو كان حجة أيضاً لم يصلح لإثبات تمام المدعى لكونه أخص منه. الثاني - أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم من جهة الرافع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع فيه بالبقاء إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بناقضية الخارج قبل الاستبراء، ونجاسته فإن الحكم بهما ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة من الطهارة من الحدث والخبث مثلاً إذ لو بني على عدم اعتبارها أيضاً لم يكن وجه للحكم بالنجاسة لثبوت قاعدة الطهارة بل الظاهر أن الحكم بالناقضية والنجاسة إنما هو بملاحظة غلبة بقاء جزء من البول أو المني في المجرى فرجح هذا الظاهر على الأصل والقاعدة كما في غسالة الحمام عند بعض.

وكالحكم بالصحة عند الشك في الصحة والفساد في العبادات والمعاملات وعند الشك بعد الفراغ استناداً إلى ظهور فعل المسلم في الصحة وظهور حاله في أنه ما دام مشتغلاً بالعمل يريد به إبراء ذمته به بفعله على الوجه الصحيح فرجح الظاهر في الموضعين أيضاً على الأصل المقتضي للفساد فيهما ولعل هذا الاستقراء كما ادعاه شيخنا الأنصاري يكاد يفيد القطع وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وتلميذه الرياض أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق والإنصاف إنه أيضاً لا يصلح إلا تأييداً لما لم يصل إلى القطع وأنى لنا ذلك فلا بد من التتبع.

الثالث الأخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة ولا يضرها الإضمار الذي هو من مثل زرارة كالإظهار لأن شأنه أجل من أن يسأل غير الإمام ع قال: قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا حتى يستيقن أنه

قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر. وتطبيقها على المدعى يتوقف على بيان أمور:

الأول - أن يكون جواب الشرط في قوله ع: والا فإنه على يقين محذوفاً، ويكون قوله ع فإنه، علة للجواب أقيمت مقامه فيكون في قوة أن يقال وإن لم يستيقن إنه قد نام لم يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق ويدل على كون الجواب ذلك أن سؤال زرارة في جميع الفقرات عن وجوب الوضوء بالخفقة باحتمال وغيرها فكذلك جواب الامام ع لابد أن يكون كذلك ولذا قال ع: فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء وكذلك قوله: لا حتى يستيقن أي لا يجب الوضوء حتى يستيقن.

فلا بد أن يكون كذلك قوله ع: والا فهذا كله مضافاً إلى الجمل قوله: فإنه على يقين. جواباً يحتاج إلى ارتكاب التكلف لأن الشرط لابد أن يكون سبباً للجواب والحال إنه ليس عدم استيقان النوم سبباً لكونه على يقين في السابق من وضوئه كما لا يخفى وإقامة العلة مقام الجواب لا تحصى كثرة في القرآن وغيره مثل أن يجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى وإن تكفروا فإن الله غني عن العالمين وإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين. وإن يسرق فقد سرق أخ له من قبل وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك ومثل قول الشاعر وإن تفق الانام وأنت منهم. فإن المسك بعض دم الغزال. إلى غير ذلك.

الثاني - أن يكون قوله ع فإنه على يقين صغرى وقوله ع لا ينقض اليقين بالشك بمنزلة الكبرى ويدل عليه أنه بعدما ثبت كون قوله ع فإنه، علة للجواب كان لازمه كونه صغرى لكبرى. إذ لابد في كونه علة كما في سائر مقامات التعليل كما يقال العالم حادث لأنه متغير وأمثال ذلك لأن علة الحكم دليل عليه والدليل لابد له من صغرى وكبرى ولا يصلح قوله ع ولا ينقض اليقين. لكونه نفس الكبرى كما لا يخفى فلا بد أنه بمنزلة الكبرى.

الثالث احتمال تقييد اليقين في قوله فانه على يقين من وضوئه وجعل الحد مطلق اليقين. الرابع - أن اللام في قوله ع: ولا ينقض اليقين. للجنس لا العهد حتى يكون المراد منه اليقين بأي شيء كان لا خصوص

بيقين الوضوء حتى يصير المعنى لأنه على يقين في السابق وكل من كان على يقين بشيء في السابق لا ينقضه بالشك فلو أبقي من كان على يقين بشيء كل من الصغرى والكبرى على ما هي ظاهر أن فيه في بادي الرأي مع قطع النظر عن ملاحظة النظائر والروايات الأخر من تقييد اليقين في الصغرى بالوضوء وكون اللام في الكبرى للعهد الذكري أفادت قاعدة كلية في باب الوضوء وأنه لا ينقض بالشك في الحدث.

ولكن بعد الاستبعاد أو القطع لعدم خصوصية ليقين الوضوء وملاحظة سائر الأخبار يظهر إرادة الجنس من اللام الذي هو الظاهر منها عند الدوران وعدم المعين لسائر المعاني وإذا حمل على إرادة الجنس كان لا بد من إلغاء تقييد يقين الصغرى بالوضوء أيضا كما لا يخفى وإن كان التحقيق أنه لا حاجة إلى إلغاء تقييد اليقين في الصغرى بالوضوء وإنه لو أبقي على ظاهره من التقييد بالوضوء.

كان إرادة جنس اليقين من الكبرى كما هو في إتمام المدعى لأن صورة القياس حينئذ هكذا لأنه على يقين من وضوئه وكل من كان على يقين من شيء سواء كان ذلك الشيء هو الوضوء أم غيره لا ينقضه بالشك أيضا إذ يكفي في تكرار الأوسط دخول ما هو المحمول في الصغرى فيما هو الموضوع في الكبرى بل هو كذلك في سائر المقامات مثلا المراد بلفظ متغير في قولنا: العالم متغير هو خصوص العالم باعتبار إسناده إلى ضمير العالم والمراد بلفظ متغير في قولنا كل متغير حادث جميع أفراد المتغير التي بعضها العالم ولا يوجب ذلك عدم تكرر الأوسط.

بل لنا أن نقول أنه لا حاجة في التطبيق على المدعى إلى تقدير الجواب وقيام العلة مقامه بل ينطبق ولو كان نفس قوله ع فإنه على يقين، جوابا بلا احتياج إلى جعل اللام في قوله ع ولا ينقض اليقين، للجنس.

توضيح ذلك إنه لا ريب أن قوله ع فإنه على يقين، في مقام إعطاء القاعدة الكلية لحكم الصور الشك في الوضوء فالمعنى حينئذ أنه إن لم يستيقن النوم فلا يجب الوضوء لهذه القاعدة أو لحكمه هذه أو مثل ذلك وتلك القاعدة أو ذلك الحكم أنه على يقين، فالمهم إثبات كون اللام للجنس ويكفي فيه ملاحظة سائر الروايات لو لم نقل بظهور نفسه في إعطاء القاعدة الكلية الجارية في الوضوء وغيره بملاحظة سبق ذكر الوضوء واحتمال إرادة العهد وإعطاء القاعدة في خصوص الوضوء.

وربما يورد على إرادة العموم من اليقين أن نفي الوارد على العموم يفيد سلب العموم لا عموم السلب ولذا قالوا: إن ليس كل سور السالبة الجزئية ولكنه مدفوع بأن العموم إنما يستفاد من الجنس الواقع في حيز النفي فالعموم إنما يستفاد بملاحظة نفي الجنس كما في لا رجل في الدار لا أن العموم مستفاد من لفظ اليقين مع قطع النظر عن النفي حتى يلزم كون العموم في حيز النفي كما في لم آخذ كل الدراهم، بل لنا أن نقول إنه كان اللام للاستغراق أيضاً لكان الظاهر بقرينة أنه في مقام إعطاء القاعدة وقوله أبداً هو إرادة العموم لا سلب العموم كما في إن الله لا يحب كل مختال فخور.

ومنها صحيحة أخرى لزرارة مضمرة أيضاً قال: قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إني ذكرت بعد ذالك. قال ع: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته. قال ع: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذالك فنظرت ولم أر شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه. قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذالك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله. قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك. قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة. قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

والتقريب كما في الصحيحة الأولى قال شيخنا: وإرادة الجنس من اليقين لعلها أظهر هنا. أقول: لعل وجه الأظهرية ذكر كلمة ليس المستتر فيها ضمير الشأن وذكر كلمة ينبغي فإنهما ظاهران في أن اليقين له صفة فضيلة لا ينبغي بسببها أن ينقض بالشك أبداً ولكنه إنما له وجه لو كانت المفردة

التي هي موضع الاستدلال وهي قوله: فلأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس، كما ذكره الشيخ بالواو، فقيل كله ليس، ولكننا في جواهر الكلام والوسائل والوافية والفصول والضوابط بالفاء فيكون تفريعا على كونه على يقين من طهارته، وظاهرا في خصوص يقين الطهارة فلا بد من الرجوع الى كتب الأخبار المصححة الموثوق بصحتها.

فعلى هذا هذه الصحيحة عندنا أخص دلالة من السابقة لاختصاصها بالفاء، وكيف كان فقال الشيخ: وأما فقه الحديث فبيانه أن مورد الاستدلال يعني قوله ع: لأنك كنت على يقين من طهارتك، يحتمل وجهين:

أحدهما - أن يكون مورد السؤال فيه أنه رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة وح فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة والشك حين إرادة الدخول في الصلاة، لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها ولا يصلح علة لعدم وجوب الاعادة على من تيقن انه صلى في النجاسة كما جزم به بعض بأنه علة لعدم وجوب الإعادة السيد الشارح للوافية إذ الاعادة ليست نقضا لأثر الطهارة المتيقنة بالشك بل هو نقض باليقين بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة وجوب إعادتها ولو كان حصول اليقين بها بعد الصلاة انتهى مع توضيح مني.

أقول: توضيحه أنه لو حملت هذه الفقرة على هذا المعنى ورد عليه الاشكال بأن هذه العلة لا تصلح أن تكون علة لعدم الاعادة، ولكن يمكن دفع هذا الاشكال بأن المفروض أن العلة في الرواية صريحة في أنها علة لعدم وجوب الاعادة لأنه بعدما قال الامام ع تغسله ولا تعيد الصلاة، قال زرارة لم ذلك لوضوح ظهوره بل صراحته في أنه لم يجب عليه الاعادة فقال ع: لأنك كنت على يقين.

والحاصل أنه لا ينبغي الريب في أن العلة علة لعدم وجوب الاعادة قوله لا يصلح علة لعدم وجوب الاعادة، فيه أنه إنما لا يصلح فيما إذا ثبت من الخارج أن اليقين بعد الصلاة بوقوع الصلاة مع النجس يوجب الاعادة، وهو أول الكلام بل هذه الصحيحة مع أخبار مستفيضة أخرى دالة على عدم وجوب

الاعادة على من تيقن بعد الصلاة بوقوعها مع النجاسة وهو المشهور وأيضا ان لم يكن مجمعا عليه فعلى هذا
تدل على أنه ليس من آثار المتيقن بعد الصلاة بوقوعها مع النجاسة وجوب الاعادة فلو أعادها مع ذلك
كانت الاعادة نقضا لأثر الطهارة المتيقنة بالشك.

وتدل على أن الطهارة من الخبث شرط علمي لا واقعي وانه وقعت الصلاة صحيحة في الواقع لا الاستصحاب
الطهارة فالاعادة ح لا تكون إلا برفع اليد عن الصلاة الصحيحة بمجرد الشك في الطهارة التي لا يقدح في
صحتها فتكون الاعادة تشريعا محرما وهو نقض من الآثار الشرعية المجعولة للصلاة مع الطهارة المتيقنة التي
يحكم بها الصلاة مع الشك في الطهارة لما عرفت من أنه ليس من شرائطها الواقعية فلا يلزم من جعل العلة علة لعدم
وجوب الاعادة ترتيب الأثر العقلي للطهارة عليها بل يتأتى على ما ذكر كون العلة علة لحرمة الاعادة لا لعدم
وجوبها ويكون قوله ع ولا تعيد الصلاة نهيا مستعملا في النهي التحريمي التشريعي لا في مجرد دفع توهم الوجوب
الذي لا ينافيه جواز الاعادة لوضوح عدم الجواز لكونها تشريعا بدون الأمر المفروض عدم الأمر.

والحاصل إنه بعدما ثبت بالأخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة كون الطهارة من الخبث شرطا
علميا لا واقعيا يعلم أن الصلاة صحيحة واقعا ولو مع الشك في عروض النجاسة فلو اعاد الحال هذه كانت
الاعادة اعتنادا بالشك وترتيب أثر ذات المشكوك وهو النجاسة الواقعية على الشك بنفي أثره الذي كان
أثرا لذات المشكوك في صورة العلم به والا فالمفروض إنه لا أثر له عند الشك لصحة الصلاة مع الشك أيضا
والحال إنه مكلف بترتيب أثر المتيقن بالطهارة عند الشك فيها وهو الحكم بصحة الصلاة وحرمة الاعادة كما في
صورة القطع بالطهارة فيصدق على الاعادة أنها نقض لحكم اليقين بالشك.

وما ذكرنا يسهل ما أفاده بعض من هذا التحليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للاجزاء
فتكون هذه الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة كما شهد عليها.

فوضح بما ذكره أن الأمر بالصلاة مع النجاسة المشكوكة أمر واقعي كما عرفت لا ظاهري وعلى فرض عدم ثبوت
ما ذكرناه من صحة الصلاة واقعا يكون لهذا التعليل وجه. ولا يرد عليه ما اورده الشيخ الانصاري من أن ظاهر
قوله ع: فليس ينبغي انه ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا كما أن ظاهر قوله ع في الصحيحة الأولى: لا [نقض]

اليقين بالشك أبداً عدم إيجاب إعادة الوضوء فافهم فإنه لا يخلو من دقة. انتهى كلامه.

وجه عدم وروده أنه لو لم يثبت كون الطهارة شرطاً علمياً بل واقعياً كان لازمه الحكم بوجوب الإعادة بعد العلم بوقوع الصلاة في النجاسة وكان لازمه أيضاً عدم الحكم باقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء كما لا يخفى فحكم الإمام بعدم الإعادة لكونها نقضاً مع فرض واقعية شرطية الطهارة وفرض العلم بانتفائها واقعاً لا معنى له إلا أن الأمر الظاهري يفيد الإجزاء لأن عدم نقض اليقين بالشك لازمه ترتيب آثار اليقين وهو عبارة أخرى عن العمل بالاستصحاب الذي بملاحظته يتوجه إلى المكلف الأمر الظاهري بالصلاة مع الطهارة المستصحبة فلولا إفادة الأمر الظاهري الإجزاء لم يكن الإعادة بعد العلم بوقوع الصلاة في النجاسة نقضاً بالشك بل كان نقضاً باليقين والمفروض أن الإمام جعل الإعادة نقضاً كأنه قال لم أعدت الصلاة لم تعمل بما يقتضيه الاستصحاب وإنه يكفي في صحة الصلاة كونها موافقة للأمر الظاهري حال الصلاة ولا يقدح انكشاف الخلاف.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه بعد ملاحظة أن العلة علة لعدم الإعادة فإن قلنا أن الطهارة شرط علمي كانت الصلاة الواقعة مع الشك في الطهارة صحيحة في الواقع ومحكومة بوجوب ترتيب آثار الصلاة الواقعة مع اليقين بالطهارة ومن تلك الآثار عدم الإعادة لأنها تشريع ولما كانت الإعادة من آثار الفاسدة الحكم في صورة العلم بالفساد يصدق عليها من هذه الحيثية أنها نقض بالشك.

وإن قلنا إنها شرط واقعي فلا محيص عن الالتزام بإفادة الأمر الظاهري الإجزاء وإن الإعادة نقض لترتبها على عدم الاعتناء بالاستصحاب والحكم بأن الصلاة مع أنها كانت مأموراً بها بالأمر الظاهري وقعت فاسدة من أول الأمر إذ لا يتصور كون العبادة نقضاً إلا بهذا النحو.

نعم يرد الإشكال الآخر الذي أورده شيخنا الأستاذ على هذا الوجه وهو أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد ووقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله: تعيد إذا لك في جواب سؤال زرارة إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة نقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ولكن يمكن دفعه أيضاً أولاً بأنه لا اختصاص لهذا الفرق بهذا الخبر بل ورد بذلك أخبار متعددة مذكورة في باب

[illegible]

أحكام النجاسات فراجع.

وثانيا- بأنه يمكن القول بأن مقتضى كون الطهارة شرطا عليها هو ذلك لأنه إذا علم بالنجاسة حتى نوع من الصلاة وتحقق الصلاة جامعة للشرط بخلاف ما إذا علم بها في الأثناء. إذ يحتمل القول بأنه ح يستلزم كونها قاطعة للصلاة كالحدث بناء على القول بأن الأكوان المتخللة بين أفعال الصلاة وأذكارها جزء منها فيلزم وقوع الكون الذي يتحقق فيه النجاسة خاليا عن الشرط بل لو شك في ذلك فمقتضى الأصل هو الفساد بناء على ما حققنا من كون المرجع قاعدة الاشتغال في مسألة الشك في الشرطية والجزئية على القول بتنجز التكليف بالعلم الإجمالي. وكيف كان فاستبعاد الفرق بين الكل والبعض استبعاد لغير بعيد.

نعم - إنما يرد على هذه الفقرة أنا لا نقول ببطلان الصلاة إذا علم بالنجاسة في الأثناء إلا في صورة عدم التمكن من الإزالة وسعة الوقت فلا بد أن يحمل هذه الفقرة كما عن شارح الوافية استظهاره على ما لو علم الإصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسيانا ولكنه خلاف ظاهر الكلام لأنه لو أراد ذلك لقال إذا شككت في موضعه أي الدم بل الظاهر من هذا الكلام إنه إذا شككت في وقوع الدم في موضع من الثوب. مع أنه لو كان المراد ذلك اقتضى السياق أن يكون المراد بقوله وإن لم تشك ثم رأيته رطبا لم تشك في موضع الدم مع علمك بالإصابة وهو كما ترى إلا أنه إنما حمل تلك الفقرة على ما ذكر للالتجاء إلى ارتكاب خلاف الظاهر للتفصي عن الإشكال المذكور. وقواه في نفسه مع جعله ظاهرا فلا داعي إلى صرف غيرها عن ظاهره فيترك الفقرة الأخيرة على ظاهرها وهو أنه لم يشك أصلا ولم تعرض له شك لا في أصل النجاسة ولا في موضعها مع العلم بأصلها.

ولكن الأولى حملها على صورة عدم التمكن من الإزالة في الأثناء وسعة الوقت لأن الصورة المفروضة بأدنى من صورة وقوع النجاسة في الأثناء إذ على القول بكون الطهارة شرطا عليها أو مانعا فقضاء الأمر الظاهري للأجزاء إنما يقال بصحة الصلاة لو أمكن إحراز الشرط للباقي من الصلاة لعدم كفاية صحة بعض من الأجزاء السابقة في صحة المجموع بخلاف صورة العلم بوقوع الصلاة في النجاسة بعدها لأن الشرط محرز بجميع الصلاة على القول الأول والأمر الظاهري موجود في جميع أجزاء الصلاة.

فلذا حكم الامام بعدم الإعادة في ما لو وقع تمام الصلاة مع النجاسة وعلم بها بعدها وحكم بالاعادة في ما لو علم
بها في الاثناء وانما ترك ذكر عدم الاعادة في صورة التمكن من الإزالة لأنه يعلم من فحوى قوله بصحة
تمام الصلاة في النجاسة مع الجهل بها البعض أيضا بل إذا علم صحته يبقى عليه إحراز الشرط في الباقي.
والفحوى عند السائل بذلك أي بوجوب ازالة النجاسة عند العلم بها وانما كان لا يعلم صحة ما وقع حال الجهل بها
وقد علم بالفحوى فتأمل جيداً ولعل وجه اطلاق قوله بالاعادة في الاثناء هو علمه عدم التمكن من الازالة
في الاثناء فالاطلاق لكونه وارداً مورد الغالب لا يدل على العموم فلا يدل على ما ينافي ما نبهنا عليه في الفقه
ثم - يبقى مطالبة وجه حكمه بعدم الاعادة في ما لو لم يشك ورآه رطبا فلعله للتنبيه على حكم الفرض الثاني
وهو صورة التمكن من الازالة في الاثناء وهذا كله بعد العلم من الخارج بعدم الفرق بين وقوع النجاسة
في الاثناء وبين العلم بها في الاثناء سواء علم وقوعها قبل العلم أو احتمل ذلك كما حقق في موضعه.
والوجه الثاني أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها فالمراد إنه
ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة وهذا الاحتمال وإن كان سليما عما كان يرد
على الأول إلا أنه خلاف ظاهر السؤال.
ثم - مورد قوله في آخر الرواية فليس ينبغي. هو الشك في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤية والمراد من
قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا دفع اليد عنها وإن لزم تخلل المنافي ثم -
البناء عليها لأنه خلاف الاجماع لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على
الجنس بل قد عرفت أن الفقرة الأولى أيضا بالفاء في الكتب المذكورة غير دالة في هذه الصحيحة الا
على اعتبار الاستصحاب في الطهارة من الحدث.
بل بملاحظة ما ذكرنا في الفقرة الأولى من ارادة أن الطهارة شرط علمي وان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
ليس هو العمل بالاستصحاب بل المراد ان الشك في النجاسة حكمه في الواقع حكم العلم بالطهارة وان الصلاة
واقعة كما يدل عليه الأخبار والآثار المعتبرة المستفيضة أيضا وعليه فتوى المشهور فليس المراد به الا أنه لا
ينبغي نقض اليقين بالشك بل يجب ترتيب حكم اليقين على الشك في الواقع من عدم الاعادة ولزوم ومعنى آخر في

هذه الصحيحة ولو كانت بالواو.

لأن موردها إذا لم يرد به الاستصحاب بل يراد به أن الشك في بقاء الطهارة حكمه في الواقع حكم العلم بها فلو كانت بالواو أفادت قاعدة كلية في أن كل مشكوك البقاء حكمه في الواقع حكم العلم بالبقاء وهذا مع أنه لم يقل به أحد ليس من الاستصحاب في شيء وإرادة الأعم منه ومن الاستصحاب استعمال للفظ في أكثر من معنى كما لا يخفى وإرادة خصوص الاستصحاب مستلزمة للتخصيص بإخراج المورد المنهجي.

نعم - يصح حمله على الاستصحاب على القول بأن الطهارة من الخبث شرط واقعي ولكن لا يفيد لا في الوقت ولا خارجه لإفادة الأمر الظاهري للإجزاء ويجعل هذه الصحيحة دليلا على هذه القاعدة ولكنا لا نقول به فيتعين حمل اللام على العهد الذكري وهذه الصحيحة على هذا أوهن من صاحبتها الروايات.

بقي شيء وهو أنه قد دفعنا الإشكال الثاني الذي أورده شيخنا الأنصاري على الاحتمال الأول من مورد الاستدلال بأن إطلاق الإعادة في صورة العلم بوقوع بعض الصلاة مع النجاسة منزل على صورة عدم التمكن من الإزالة. وأن وجه الحكم بالإعادة في هذه الصورة هو غلبة عدم التمكن من إحراز الطهارة في باقي الصلاة.

ولكن يأبى عن هذا الحمل أن ظاهر قوله ع في آخر الرواية لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك أن وجه حكمه بالإعادة في الصورة المذكورة هو علمه بأن النجاسة كانت موجودة حين الشك فوقع بعض الصلاة الحاصل قبل رؤية النجاسة في النجاسة مع بقي الإشكال بحاله.

ولكن التحقيق ما ذكرنا وهذا الإشكال وارد على هذه الفقرة الأخيرة نجد ثبوت عدم قدح النجاسة الواقعية في الصلاة مع الجهل بها إلى تمام الصلاة ولا في بعضها بالأخبار المعتبرة المستفيضة المعتضدة بالشهرة بالنسبة إلى عدم الإعادة في الوقت بالإجماع ظاهرا المنقول على لسان جماعة بالنسبة إلى عدم القضاء خارج الوقت يقوى عدم قدحها فيها.

فلا بد لنا من الاعتراف بعدم فهم هذه العلة كأكثر من العلل المذكورة في الأخبار وأما من التشبث بصورة العلم بها سابقا وعروض النسيان كما صنعه السيد شارح الوافية أو بصورة عدم التمكن من الإزالة وقوة الشك والله أعلم.

وثانيها صحيحة ثالثة لزرارة وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى لا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقد عمل بها في الوافية وتبعه جماعة ممن تأخر عنه قال في الوافية ودلالته على العموم غير خفية وكأنه أحال على ما ذكره في تقريب الصحيحة الأولى من قوله بعد ذكرها فإن اليقين والشك عام أو مطلق ينصرف إلى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشارح الرضي بأن الجنس المعرف باللام أو الإضافة للعموم.

وأدرجه ابن الحاجب في مختصره في ألفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاضل المذكور أنه اختلف في عمومها وسع القزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فإنه ع استدل على أن الوضوء اليقيني لا ينقض لكن النوم بقوله ولا تنقض اليقين أبدا بالشك ولو كان مراده أنه لا تنقض يقين الوضوء أبدا بشك النوم كان عينا للمقدمة الأولى فما فائدة الاستدلال يقتضي أن يكون عاما وأيضا فإن حمل المعرف باللام هنا على العهد يحتاج إلى قرينة مانعة من الحمل على الجنس وليست متحققة.

قال الرضي في أوائل بحث المعرفة والنكرة وكل اسم دخله اللام ولا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل إذ تلك العلامة هي التنوين وهو لا يجامع اللام كما مر في أول الكتاب فينظر في ذلك الاسم فإن لم يكن معه قرينة حالية ولا مقالية دالة على أنه بعض مجهول من كل كقرينة الشراء الدالة على أن المشترى بعض في قولك اشتر اللحم ولا دالة على أنه بعض معين كما في قوله تعالى أو أجد على النار هدى فهي اللام جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس.

ثم شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال وعلى هذا قوله ع الماء طاهر أي كل الماء والنوم حدث أي كل النوم إذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ولهذا ليس في الرواية من قوله ولهذا إلى كلام سعد الدين التفتازاني جاز وإن كان قليلا وصف المفرد بالجمع نحو قولهم أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض على ما حكى الأخفش.

وقال التفتازاني في المطول في بحث تعريف المسند إليه باللام اللفظ إذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في

الخارج فاما أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها إذ لا واسطة بينهما في الخارج فإذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها
وجب أن يكون للجميع وإلى هذا ينظر مؤلف الكتاب حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكره في قوله
تعالى : إن الانسان لفي خسر أنه للجنس وقال في قوله تعالى : إن الله يحب المحسنين . إن اللام للجنس فيشمل
كل محسن . ولا يخفى أن قوله : لعدم دليلها . صريح في أن حمل لام الجنس على البعض يحتاج إلى الدليل دون حمله
على الجميع .

ثم لا يخفى أن اليقين والشك لما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد أنه إذا تيقن وجود أمر يجب الحكم بوجوده
إلى أن يتحقق يقين آخر يعارضه انتهى كلامه وهو مورد الاستشهاد كما سمعت ثم ذكر جميع الروايات التي ذكرها
شيخنا الانصاري واطال في توجيهها على ما ذكره في الأولى وإنما ذكرناه بطوله لكثرة نفعه في المقام .

ولكن قال الشيخ : وربما تأمل فيه لأنه إن كان المراد بقوله : قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة
من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على نقض ا استصحاب
عدم إتيان الرابعة وح يصلح للتمسك بقوله : ولا ينقض اليقين بالشك . على عموم اعتبار الاستصحاب إلا
فهو مخالف للمذهب ومخالف لظاهر الفقرة الأولى صدر الحديث .

فلذا مثل يحمل بعد في أربع مواضع في اليقين وقد أجود اليقين قال يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فإنه ظاهر في
تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين أعني صلاة الاحتياط . فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم
في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين ح هو اليقين بالبراءة كما في اليقين
الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله ع : في أخبار الاحتياط إن كنت
قد نقصت فكذا وإن كنت قد أتممت فكذا . فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة
بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد أريد من اليقين والاحتياط في
غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل .

منها قوله ع في الموثقة الآتية : إذا شككت فابن على اليقين فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين
وعدم نقضه يراد بها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلاة الاحتياط ولهذا

ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل خلاف الواقع مثل قوله ع: الا اعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء.

وقد تصدى جماعة منهم السيد المرتضى ره لبيان هذا العمل من الأخذ باليقين والاحتياط دون ما يقول العامة من البناء على الأقل، ومبالغة الامام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك، وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل وضم الركعة المشكوكة، ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر:

مثل تعين حملها على التقية وهو مخالف للأصل، ومثل ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع لكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها فان ارتكاب هذا الحمل أيضاً ارتكاب بخلاف الظاهر وإن كان ممكناً في نفسه، ومثل مخالفة هذا المعنى لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقية لما سمعت من كونه مخالفاً للعامة فيدل على عدم مراعاة التقية فيها.

هذا كله مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن إرادة البناء على الأقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون المراد عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة وقوله ع: لا يدخل الشك في اليقين يراد به أن الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين أي القدر المتيقن من الصلاة بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة.

ففيه ما لا يخفى على المتأمل من المخالفة لظواهر الفقرات الست بناء على كون قوله ع: يبني عليه مجرد تفريع على ما تقدمه أو السبع بناء على كونه فقرة مستقلة لبيان وجوب البناء على اليقين وعدم الاعتناء بالشك فان مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين، إما الحمل على التقية وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر وإما على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه لكنه

سند الا

يختص بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقل من مساواته لما ذكر، وهذا القائل يتمسك الا بالصحيحة خصوصا على مثل هذه القاعدة.

وأضعف من هذا دعوى أن حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر والاحتياط بعد الصلاة على ما هو مؤدى الخاصة وصريح أخبارهم الأخر لا ينافي ارادة العموم من القاعدة لمورد وللعمل على اليقين لا في الموارد الأخر، ويجيئ اندفاعها بما سيجيئ في الأخبار الآتية من عدم امكان الجمع بين المعنيين في المورد من الحمل على اليقين وعدم نقضه انتهى كلامه ورفع مقامه مع توضيح منه، في ما يقتضيه من بعض مواضعه وهو جيد جدا.

ولكن التحقيق إنه لا يمكن حمل اليقين في قوله ع: ولا ينقض اليقين بالشك على المعنى الذي كان داماه قدس من الحمل بالاحتياط لأن الضمير المستتر في قوله ع: ولا ينقض راجع الى من لم يدر في ثلاث هو أو في أربع فالمعنى إنه لا ينقض يقينه بالشك، ومن المعلوم ضرورة أنه لا يمكن حمله على ارادة أنه لا ينقض عمله بالاحتياط بالشك.

ولا ريب أن اليقين الذي يتصور نسبته اليه ونقضه بالشك انما هو يقين عدم اتيان الركعة الرابعة لأنه هو الذي كان ثابتا له ويتوهم جواز نقضه بالشك في اثنائها بمعنى الاعتداد بالشك والحكم بعدم وجوب اتيان الركعة المشكوكة واتمام الصلاة مع الشك في اتيان الركعة الرابعة وعد الركعة المشكوكة في عداد الثلاث المحرزة باليقين، فقال الامام: لا ينقض يقين عدم الاتيان بالشك في الاتيان.

ولا ريب أنه مطابق للاستصحاب وغاية ما يرد عليه انه ينافي مذهب الطائفة لأن ظاهره مضافا الى ظاهر قوله قام فاضاف اليها أخرى ولا شيئ عليه للاتيان بالأخرى متصلة بما من ركوع وثم للاستقلال كما هو مذهب الخاصة، ولكن يكفي في الصرف عن هذا الظاهر مضافا الى الأخبار الأخر والاجماع ظاهر صدر الصحيحة على ما سمعت إذ بعد ملاحظته يعلم أن المراد اضافة أخرى إليها مستقلة ولفظ لا شيئ عليه يرد في الصدر أيضا.

فلا يبقى حتى دعوى ظهوره في عدم وجوب صلاة الاحتياط، في أن المراد الاضافة على وجه الاتصال كما لا

رح يراد بقوله : ولا يدخل الشك في اليقين أنه لا يجوز إدخال الشك في اليقين من حيث الحكم بمعنى لا يجعل المشكوك بحكم المتيقن ولا يعتد بالركعة المشكوكة كما كان يعتد بها لو كانت متيقنة ، وبقوله : ولا يخلط أحدهما بالآخر بالعكس ذلك بإرادة عدم خلط الشك باليقين أو يراد به عدم جواز خلط شيء منهما في الآخر فلا يجوز جعل المتيقن بحكم المشكوك في عدم الاعتداد به ولا جعل المشكوك في حكم المتيقن في الاعتداد به .

ويمكن أن يراد بقوله : ولا يدخل الشك في اليقين عدم جواز إدخال الركعة المشكوكة في الركعات المتيقنة بجعل المشكوك من جملتها وإتمام الصلاة على الشك وفرضها المشكوك واقعا ، وبقوله : ولا يخلط أحدهما بالآخر أنه لا يجوز جعل شيء منهما بحكم الآخر لا جعل المشكوك بحكم المتيقن كما عرفت ، ولا جعل المتيقن بحكم المشكوك والحكم ببطلان الصلاة رأسا كما لو لم يأت بشيء منها .

ما اليقين والشك فهما اليقين المفروض بعد ما ذكره في الفقرة الأولى ، ثم عاد إلى بيان حكم اليقين والشك المذكورين في الفقرة الأولى بقوله : ولكنه ينقض الشك باليقين ، وأيا ما كان فيراد بقوله ، لكنه ينقض الشك باليقين أنه يجب نقض حكم المشكوك بالمتيقن والحكم بعدم إتيان المشكوك ، وبقوله : ويتم عليه أنه يجب إتمام الصلاة على اليقين يعني بانيا على عدم إتيان الركعة المشكوكة فيأتي بها على الوجه الذي عرفت من صدر الرواية وهو الإتيان بها منفصلة ، وبقوله : فيبني عليه التفريع على قوله ويتم على اليقين كما عرفناه .

وبقوله : ولا يعتد بالشك في حال من الحالات أن وجوب البناء على اليقين وعدم جواز نقضه بالشك لا يختص بحال الشك بين الثلاث والأربع بل هو حكم كلي يعم جميع حالات المكلف سواء كانت من حالات الصلاة أم غيرها .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن هذه الصحيحة كالصحيحة الأولى في الدلالة على عموم اعتبار الاستصحاب من الصحيحة الأولى لاحتمال إرادة ما العهد منها دون هذه ، ولأن مورد الاستدلال على ما ذكرناه هو خصوص ولا يعتد بالشك لظهور الفقرات السابقة كما عرفت بما قررناه في خصوص اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشك في إتيانها .

وأنت خبير بأن ما ذكرنا من معنى الرواية في جميع فقراتها هو الظاهر منها عرفا وأنه ليس فيه ارتكاب خلاف

[illegible]

ظاهر الأخ قوله: قام فأضاف إليها. وارتكاب هذا الخلاف الظاهر مشترك بين ما ذكرناه وما ذكره فهو
وأما ما ذكره فيحتمل مضافاً إلى ذلك على تقدير التمامية آخر لظواهر سائر الفقرات وقد عرفت استحالة ارتكاب
بعضها وكذا ما ذكرنا أولى مما نقله عن بعض الأخبار الذى لعله يوافق ما ذكرناه في تفسيره ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه ظاهر في ما ذكرنا لا في ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل.

وأما مؤلف الوافية فحجته في استناده إلى دعوى ظهور لفظ اليقين والشك في العموم كما عرفت ولكنه موهون
بقوله: ويتم على اليقين. لأنه قرينة على إرادة ما ذكرناه في تفسيره ولا ينقض اليقين بالشك من خصوص
اليقين والشك المتعلقين بالركعة المشكوكة دون العموم. نعم لما اعتمد من الدليل والاستشهاد بكلام الشارح
الرضي والمشتاق في موضعه في خصوص الصحيحة الأولى وبعض الأخبار الآتية إن شاء الله تعالى.

وحاصل ما ذكرنا في معنى الرواية أنه يثبت من الخارج في إرادة الركعة المنفصلة من قوله ع: قام فأضاف إليها
أخرى ولا يثبتها الركعة كذا الوجهان أحدهما يتعلق بإثباتها على وجه الاستقلال والأخرى يتعلق بأصل
إثباتها في مقابل توهم عدم الحاجة إلى إثباتها.

أما وجه إثباتها على وجه الاستقلال فقد علم من الخارج في ما تقدم من قوله ع: إلا أعلمك شيئاً. ونحو ذلك
وأما وجه الحاجة إلى أصل إثباتها في مقابل ذلك التوهم فهو ما قاله الامام من قوله: ولا ينقض اليقين بالشك
كما قررناه. ويحتمل أن يكون قوله: ولا ينقض اليقين بالشك بمنزلة كبرى كلية لصغرى مطوية وهي هذا لأنه
كان على يقين من عدم إتيان الركعة الرابعة فشك فيها وكل من كان كذلك لا ينقض اليقين بالشك وهذا
الاحتمال هو الأظهر نعم على هذا تكون هذه الصحيحة أظهر في الدلالة على المدعى من الأولى بواسطة هذه
الكبرى مضافاً إلى قوله: ولا يعتد بالشك في حال من الحالات فتأمل جيداً.

ومنها – موثقة عمار عن أبي الحسن: إذا شككت فابن على اليقين قلت هذا أصل قال نعم وتقريب الاستدلال
كما في سابقتها بأنه بعد ما ثبت من الخارج بالاجماع والأخبار المعتبرة أنه لا بد في شكوك خصوص أعداد
ركعات الصلاة من الاتيان بالوجه المؤلف لا البناء على الأقل وإتمام الصلاة نعم أن المراد بالبناء
على اليقين في خصوص تلك الشكوك هو نوع من الاتيان بالمشكوك والأخذ بالفرد المتيقن ثم إتيانه

المشكوك بصلاة مستقلة يصلح لأن تنفي تداركاً للمشكوك على فرض عدم اتيانه في الواقع ولأن تبقى نافلة على فرض اتيانه. وأما في ما عدا تلك الشكوك سواء كانت في سائر أفعال الصلاة وأركانها في سائر الأمور غير الصلاة بل في الصلاة أيضاً إذا وقع الشك في فعل أصلها فهو فرض لا يفيد المتيقن السابق وترتيب أحكام بقائه التي وجب ترتيبها لو فرض اليقين ببقائه فالمراد باليقين ولو بملاحظة ما سبقه هو اليقين السابق بثبوت أمر وجوديا كان أم عدميا.

والمراد بالشك هو الشك في بقاء ذلك الأمر وبالبناء على اليقين بترتيب الأحكام التي ذكرنا ما ينطبق على الاستصحاب، وما صنعناه لا يستلزم الا التقييد في البناء على اليقين بالوجه المختلف في خصوص ركعات الصلاة ولكنه يبقى على اطلاقه وعمومه بالنسبة إلى ما عدا ذلك بخلاف ما صنعه شيخنا الأنصاري من حمل الموثقة على خصوص شكوك الركعات وتأويلها بإرادة العمل بالاحتياط فإنه يستلزم مضافاً إلى التقييد المذكور تخصيص الشك بخصوص تلك الشكوك واخراج لفظ اليقين عن ظاهره الذي هو اليقين بثبوت أمر كما عرفت.

واستشهاده إلى ذلك بمثل قوله: أجمع للسهو كله هي شككت فابن على الأكثر، وقوله: في ما تقدم إلا أعلمك شيئاً. وانت خبير بأنه لا يصلح الثاني الا للتقييد الذي ذكرناه وأما الأول فكذلك إن كان موردها خصوص شكوك الركعات. وأما لو كان كلاماً مستقلاً ابتدائياً لبيان أحكام جميع الشكوك فهو مباين لمضمون الموثقة ولا يصلح لصرفها عن ظاهرها إلى ما ذكره بل لابد من التأويل فيه لمخالفته لسائر أخبار الاستصحاب بخلاف الموثقة لاعتضادها بها ثم إن شيخنا الأنصاري ره قال بعد ذلك:

نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة فضلاً عن الشك في ركعاتها فهو أصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح لكن يرد عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها لارادة الحمل بالاحتياط فافهم انتهى كلامه.

أقول: مراده من قوله يرد عليه. أنه على فرض تسليم عدم اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة لا دلالة فيها

على أن المراد بها بيان قاعدة الاستصحاب لاحتمال أن يراد بها قاعدة اليقين التي سنتعرض لها في ذيل الخبر الآتي الجارية في الشك الساري وأن يراد بها العمل بالاحتياط.

والتحقيق في الجواب أنها ظاهرة لو لم تكن نصاً في الاستصحاب وتوضيحه إنه لا ريب في عدم إطلاق لفظ اليقين على الجهل المركب ولذا لو قطع شخص بمجيء زيد وعلمنا بعدم مجيئه لا نطلق على ذلك الشخص أنه متيقن بمجيئه وعالم به بل نقول إنه جاهل به لأن اليقين في العرف واللغة مرادف للعلم يقال ايقن الأمر واستيقنه أي علمه وتحققه ومن البديهي أن الجهل المركب من أدنى مراتب الجهل فكيف يطلق عليه لفظ اليقين والعلم.

إذا عرفت هذا فنقول: إن القطع بوجود شيء في الزمان الماضي بشخصه ثم زال بسريان الشك إليه لا يطلق عليه لفظ اليقين لاحتمال الخلاف الذي زال القطع به عند عروض الشك كون قطعه أولاً جهلاً مركباً فما أخطأ في الاستناد إلى شيء لم يكن من شأنه حصول اليقين منه فيشك حينئذ أنه كان متيقناً أم جاهلاً جهلاً مركباً فلا يمكنه ترتيب آثار اليقين على قطعه السابق متمسكاً بقوله: إذا شككت فابن على اليقين فلهذا يختص باليقين الذي يتعقبه الشك باليقين الذي يكون باقياً في زمان عروض الشك وليس ذلك إلا اليقين الذي تيقن بوجوده مع القطع به حين عروض الشك أن قطعه يقين وليس ذلك إلا في صورة كون الشك متعلقاً في البقاء لا في أصل وجود ما قطع بوجوده سابقاً.

والحاصل إن المخاطب بمثل هذا الخطاب كل من كان له يقين وعرض له الشك وكان يقينه يقيناً عند الشك أيضاً ولو عند نفسه بأن يعلم أن يقينه يقين عند الشك ولا يحتمل كونه جهلاً مركباً فحينئذ يتعين هذا في اليقين الاستصحابي الذي شكه شك في البقاء فقط فتعين لك بحمد الله تعالى أن هذا الخبر والخبر الآتي مثل سائر الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين أو الناهية عن نقضه بالشك كلها نص في الاستصحاب لا مجال لاحتمال إرادة الشك الساري منها فضلاً عن إرادته مع إرادة الاستصحاب ولا حاجة إلى الجواب بأن إرادة الأعم يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى فتأمل جيداً.

وبعد ثبوت إفادة الاستصحاب من الموثقة والخبر بعد ما ذكرنا مما لا يشتمل على لفظ النقض وغيره يمكن إثبات حجية مطلق الاستصحاب ولو عند الشك في اقتضاء المقتضي لكن هذا على ذكر منك حتى يجيء محله إن شاء الله

بقي الكلام في دفع احتمال ارادة العمل بالاحتياط وهو انه لو أريد بالبناء على اليقين وجوب العمل بالاحتياط عند الشك للزم التخصيص بالاكثر المستهجن. أما لزومه على فرض ارادة العمل بالاحتياط في خصوص شكوك ركعات الصلاة فواضح.

وأما لزومه على فرض إرادة العمل بالاحتياط في مطلق الشك بأن يكون المراد وجوب الاحتياط في جميع الشبهات فكذلك لك أيضا لخروج جميع أقسام الشك في أصل التكليف والشبهة الغير المحصورة والشبهة المحصورة التي بعض أطرافها ليس محل الابتلاء والتي بعض أطرافها غير مقدور الفعل أو غير مقدور الترك ونحو ذلك مما عرفت في الشبهة المحصورة بل يلزم التخصيص المستوعب على القول بعدم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي مع أن هذا العام في مقام اعطاء قاعدة كلية بقرينة قوله: نعم في جواب السائل هذا أصل ومثل هذا العام آب عن التخصيص أصل فضلا عن تخصيص الاكثر واذا اتضح عدم امكان إرادة الشك الساري وعدم امكان إرادة العمل بالاحتياط لا في خصوص شكوك ركعات الصلاة ولا في مطلق الشكوك تعين ارادة الاستصحاب ولعل قوله فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا أخيرا فتأمل جيدا.

ومنها – ما عن الخصال باسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق ع: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين وفي رواية أخرى عنه: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وعدها المجلسي نقلا عنه في البحار في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول: التقريب فيها إنها ظاهران بل صريحان في ارادة اليقين بأمر وجودياكان أم عدميا والشك في ارتفاعه وذلك لما عرفت في جواب ايراد شيخنا وعلى الموثقة مضافا الى ظهورها في ثبوت اليقين في زمان حدوث الشك لأن لفظة كان ليست هنا للزمان الماضي بل لمجرد الربط كما في قوله تعالى: ومن كان مريضا أو على سفر ونحوه ومن كان غنيا فليستعفف الآية الى غير ذلك.

ولا ريب أنه لا يمكن اجتماع اليقين بشيء والشك فيه في زمان إلا اليقين بأصل وجوده والشك في بقائه فلا يحتمل الشك الساري لأن الشك فيه إنما هو متعلق بأصل الوجود فلابد فيه من كون زمان الشك غير زمان اليقين

فلا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فتأمل فينطبقان على المدعى وعلى فرض تسليم عدم ظهورهما في أنفسهما يكون المراد بهما ذلك ولو بقرينة الأخبار الأخر ولكن قال شيخنا الأنصاري لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما.

أما في زمان نفس الوصفين كما لو قطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم شك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان. أقول: وهذا هو المعبر عنه بالشك الساري ويعبر عن القاعدة المتكفلة لبيان اعتبار اليقين فيه بقاعدة اليقين والى هذا أشير قوله بعيد هذا تعين حملها على القاعدة الأولى. وأما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع في عدالته يوم السبت.

وهذا هو الاستصحاب وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلا عن تأخر الأول عن الثاني وقد عرفت في دفع بعض المفوض عن تعريف الفاضل القمي ره للاستصحاب إن زمان الشك ينافر عن زمان اليقين في الاستصحاب لأن الشك في البقاء موقوف على العلم بالحدوث فلا بد من اليقين بالحدوث قبل إصابة الشك.

نعم بعد الشك يتفاوت استمرارهما وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة في مواضيعها. عدم العبرة بطرو الشك في مضي بعد اليقين بذلك الشيء. ويؤيده أن النقض حمول على حقيقته لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين:

يعني أنه رفع اليد عن آثار البقاء لا آثار الوجود الذي هو متعلق اليقين فليس النقض فيه على حقيقته لأن رفع اليد عن آثار البقاء ليس نقضا لليقين السابق الذي كان متعلقه أصل الوجود إلا إذا أخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الأول وبالجملة فمن تأمل في الرواية وأغمض عن ذكر بعض من ذكرها في أدلة الاستصحاب ربما يستظهر ما ذكرناه في معنى الرواية إلا أن يقال بعد ظهور كون الزمان في الرواية ظرفا لليقين أن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان فإن قول القائل كنت متيقنا أمس بعدالة زيد ظاهر في إرادة أصل العدالة لا العدالة المقيدة بالزمان الماضي وإن كان ظرفها في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد

فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان في تحقق ذلك المتيقن مجردا عن ذلك القيد فالمراد عدم نقض أصل العدالة
في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم.

ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الاعمال
التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص أو الحل بفتواه أو شهادته أو تقييد الحكم بصورة
عدم التذكر لمستند القطع السابق واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع لكن
الانصاف ان الرواية ولا سيما بملاحظة قوله: لا ينقض اليقين بالشك ظاهرها ساوقها بجعلها على المعنى
الذي ذكرنا بمعنى قاعدة اليقين الجارية في الشك الساري.

لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له في الخلاصة وإن ضعف ذلك بعض باستناده
الى تضعيف الغضائري المعروف عدم قدحه فتأمل انتهى. ولعل وجه التأمل عدم قدح ضعف السند مع الاعتضاد
بالاخبار المعتبرة المستفيضة والانجبار بالشهرة المحصلة والاجماع المنقول المتأيد بتتبع موارد الاستصحاب.
اعتبار عند الشك في الواقع الذي هو المدعى وبعد التأمل فيما حققناه في الموثقة وفي تهذيب الجزئين من عدم
اطلاق اليقين على القطع الذي في الشك الساري وعدم وجوده في زمان الشك على فرض تسليم صحة الاطلاق
وظاهر الخبرين وجوده فيه يظهر لك موارد النظر في كلامه فراجع.

ومنها - مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية. فان تفريع كل من الصوم
والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك
أي مزاحما به قال شيخنا الاستاذ: والانصاف إن هذه الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب إلا
أن سندها غير سليم وقد عرفت عدم قدح عدم سلامة السند هنا لما عرفت عليه من الاخبار العامة
التي يمكن الاستدلال بعمومها للاستصحاب.

وقد عرفت دلالة الصحيح هنا كالضعف وان قال شيخنا بعدم ظهور الصحيح هنا وعدم صحة الظاهر هنا لكن
قال: فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد. وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الحوا

الخاصة على فرض عدم ظهورها في إرادة العموم وإلّا كانت دليلا مستقلا كما سيتّضح إن شاء الله تعالى مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة في من يعير ثوبه الذمّي وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير. قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال: لا، لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه، ودلالته واضحة على أنّ وجه عدم وجوب الغسل هو سبق طهارته وعدم اليقين بنجاسته الذي هو رافع للطهارة السابقة وهو عبارة أخرى عن الاستصحاب ولو كان المراد هو الاستناد إلى قاعدة الطهارة لم يكن وجه لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم في القاعدة مستند إلى مجرد عدم العلم بالنجاسة.

نعم تختص الرواية باستصحاب الطهارة ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يثبت في ازمنتنا بالرافع بل يمكن استفادة العموم من نفس التعليل بناء على حجية القياس المنصوص العلة إذ قد عرفت أنه ع علّل عدم وجوب الغسل بأنّه كان طاهرا في السابق ولم يعلم بارتفاعها ومقتضى التعدّي عن مورد العلّة أنّه يحكم ببقاء كلّ ما كان موجودا في السابق وشكّ في ارتفاعه.

وهكذا يمكن أن يقال في صحيحة زرارة الأولى والثالثة كذا الثانية أيضا بناء على استفادة التعليل للحكم منها. مثل موثقة عمار كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر بناء على أنّها مسوقة لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته وح لا بدّ أن يراد بلفظ كلّ شيء الأشياء التي أصلها الطهارة وعلم طهارتها سابقا وشكّ في حدوث قذارتها فيكون المعنى إنّ كلّ شيء كان طاهرا في الواقع فهو محكوم ظاهرا ببقاء طهارته الواقعية حتّى يعلم قذارته فح ينقطع الحكم ببقاء طهارته الواقعية.

ولكن هذا المعنى يحتاج إلى قرينة على إرادة خصوص تلك الأشياء من لفظ كلّ شيء وعلى إرادة محكوم ببقاء طهارته من لفظ طاهر وليست بل الظاهر بقرينة قوله ع حتّى تعلم أنّ المراد أنّ كلّ شيء مشتبه الطهارة والتي محكوم بالطهارة ظاهرا حتّى يعلم قذارته سواء كان ذلك الشيء ممّا أصله الطهارة وعلم طهارته سابقا أم كان مشكوك الطهارة والنجاسة من أصله كبعض الأشياء التي اختلف في طهارته ونجاسته مثل عرق الجلال أو الجنب من الحرام والحيوان المتولّد بين حيوانين طاهر ونجس ولم يتبعهما في الاسم أو في جنس كذلك ولا يندرج في عنوان شيء من الحيوانات الطاهرة ولا النجسة.

والحاصل إن كل شيء مشكوك الطهارة والنجاسة سواء كان من باب الشبهة الموضوعية أم الحكمية محكوم ظاهراً بالطهارة حتى تعلم قذارته فينقطع ح الحكم الظاهري بطهارته، فالغاية على المعنيين غاية للحكم الظاهري إلا أن الحكم الظاهري على الأول هو الحكم ببقاء الطهارة، وعلى الثاني هو الحكم بنفس الطهارة فالحكم على المعنيين مستمر إلى العلم بالقذارة.

ولكن شيخنا الأستاذ قال: إن الغاية على المعنى الأول غاية للطهارة وأنه لاستمرارها فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة، وعلى الثاني غاية الحكم بثبوتها وأنه نفس الحكم فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها.

أقول بعد التأمل فيما ذكرنا يعرف أن الغاية على الأول أيضاً غاية للحكم وأنه ليس المقصود إلا بيان غايته بل غاية الطهارة الواقعية غير مذكورة ولا مقصودة إذ لعلها انقطعت قبل زمان العلم بالقذارة فالطهارة لم تبق مستمرة ولكن الحكم ببقائها باقٍ مستمراً إلى زمان العلم بل كثيراً ما يتم حين العلم بالقذارة إن حصول القذارة كان قبل زمان العلم بكثير ومع ذلك كان محكوماً ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة.

فإن قلت: إن مراده من كونها غاية للطهارة أنها غاية للطهارة الظاهرية ولا ريب أن الطهارة الظاهرية مستمرة إلى حصول العلم بالقذارة. قلت: وهل للطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب معنى إلا الحكم الظاهري ببقاء الطهارة، وهل الغاية ح إلا غاية لهذا الحكم. بل العبارة التي عبر بها قدس سره مطلبا في طيه وهي قوله: فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم لا يعقل لها معنى إلا أن الغاية غاية لقوله محكوم ظاهراً أو لقوله باستمرار الذي هو عين الحكم الظاهري لا لقوله طهارته التي يراد بها إلا الطهارة الواقعية كما لا يخفى على المتأمل.

ثم قال بعد ذلك: والأصل في ذلك أن القضية المغياة سواء كانت أخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما في ما نحن فيه.

قد يقصد الحكم بمجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له

وقد يقصد به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه والأول أعم من الثاني من حيث المورد. إذا عرفت هذا فنقول: إن معنى الرواية إما أن يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ من ثبوت أصل الطهارة فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر.

وأما خصوص المعنى الأول أعني الأعم منه ومن الثاني لا يكون فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده إلا أن الحكم بالطهارة في مادام طهارته لم يعلم طرو القذارة عليه ليس مستنداً إلى سبق طهارته من حيث إنه إبقاء للطهارة السابقة التي هي المناط في الاستصحاب بل مستند إلى مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة أنتهى ما أردناه.

أقول: أما وجه أن إرادة الاستصحاب خلاف الظاهر فهو ما عرفته وكلامه هذا كله مبني على أن حكمه بعدم الاستصحاب في مسبوق النجاسة وجعله أقوى الوجهين إنما يصح على فرض كون القاعدة من الأدلة الاجتهادية الناظرة إلى الواقع ولكنه خلاف الظاهر بل الظاهر أنها قاعدة تعبدية بمنزلة الاستصحاب عموم من وجه. ولم أجد موضعاً تعرض فيه لتعارضهما الاستصحاب للقاعدة إلا أن يكون نظره إلى ما ذكره في باب التعادل والترجيح من أن العامين من وجه إذا كان أحدهما أظهر من الآخر كان الأظهر حاكماً على الظاهر وإن من جملة أسباب الأظهرية كون أحدهما أقل أفراداً من الآخر.

ولا ريب أن القاعدة أقل أفراداً من الاستصحاب لاختصاص القاعدة بموارد الشك في خصوص الطهارة والنجاسة والاستصحاب أعم منها ومن موارد الشك في بقاء سائر الأحكام وجميع الموضوعات وإذا كانت أظهر كانت بالنسبة إلى الاستصحاب كالخاص المطلق بالنسبة إلى العام المطلق فالشأن إنما هو في إثبات هذا المطلب أتمه في ذلك الباب إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لو بني على تقدم القاعدة على استصحاب النجاسة لزم فتح باب عظيم وهو أنه يستلزم الحكم بطهارة كل شيء كان متيقن النجاسة وشك في زوالها أم لا أو شك في أن هذا الشيء من الغسل أم الغسلتين وأمثال ذلك من المسائل أم لا وكيف كان يلزم سد باب استصحاب النجاسة رأساً ولا أظن أحداً يلتزم بذلك ولكن لا بد من مراجعة

كيفية تطهير المتنجسات ونحوها.

ولكن التحقيق أن استصحاب النجاسة مقدم على قاعدة الطهارة أما أولاً فلأن شمول القاعدة للمسبوق بالنجا سة

إنما هو من باب الإطلاق في الأحوال لأن معناها كل شيء طاهر، أن كل شيء سواء علم طهارته أم نجاسته سابقاً

أم لم يعلم شيء منهما ومشك في طهارته فهو محكوم بالطهارة ظاهراً حتى يعلم قذارته، وقد حقق في محله أن الا طلاق

إذا كان وارداً مورد الغالب لا يمكن حمله على العموم.

ولا ريب أن غالب الأشياء المشكوكة الطهارة إما علمت طهارتها سابقاً أو مشكوكة الحالة كما هو معلوم بالوجدا ن

لأنا نرى بالعيان أن الأشياء المشكوكة الطهارة قد ملئت العالم كما في جميع ما في الأسواق والبيوت من المأ كول

والمشروب والملبوس والأواني حتى المياه الجارية بل الجارية التي لم تبلغ كراً وجميع ما اختلف الفقهاء في

نجاسته ولا يعلم سبقها بالنجاسة إلا ما شذ وندر، فقد ثبت بذلك أن الإطلاق وارد مورد الغالب.

وأما الكبرى فموكول إلى محله وأما ثانياً فلأنه على فرض تسليم عدم ورود الإطلاق مورد الغالب فنقول: إن

الاستصحاب حاكم على قاعدة الطهارة بل على سائر الأصول العملية بل وارد على بعضها كما حقق في محله. وأما وجه

الحكومة فلدلالة أخبار الاستصحاب على وجوب ترتيب أحكام اليقين على مشكوك البقاء وعدم جواز ترتيب أحكام

الشك، ولا ريب أن طهارة مشكوك النجاسة ظاهراً من أحكام الشك فلا يجوز ترتيبها على ما علم نجاسته سابقاً

بحكم أدلة الاستصحاب.

وقد حقق في محله أن الحاكم مقدم على المحكوم وإن كان أضعف دلالة من المحكوم فلا يقدح كون القاعدة أظهر

فقد ظهر مما حققنا تقدم الاستصحاب على القاعدة ولم نجد الوجه الذي أحال إليه شيخنا الأستاذ أن أقوى

الوجهين تقدم القاعدة على الاستصحاب حتى نجيب عنه وفيما ذكرنا كفاية عن جوابه إجمالاً.

ثم إنك عرفت أن الرواية تفيد القاعدة في مطلق الشبهة الأعم من الحكمية والموضوعية لأن لفظ كل شيء

كما يستعمل في الفرد الجامع بين الموضوع الجزئي والموضوع الكلي، وقد عرفت أن المراد بالغاية حتى تعلم هو كل شيء

مشتبه الطهارة والنجاسة يشمل القسمين وكذا لفظ حتى تعلم يستعمل في الفرد الجامع بين العلم الحاصل من الأمور

الخارجية بنجاسة الموضوعات الجزئية مثل هذا الثوب ونحوه وبين العلم الحاصل من الأدلة الشرعية بنجاسة

الموضوعات الخطية متلاحق كالجلال أو غيره فلا وجه لما عن الفوائد من امتناع ارادتهما من الرواية بتوهم أنها من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

نعم يمكن الحكم بامتناع ارادة الاستصحاب الطهارة مع القاعدة من جهة لعدم قدر جامع بينهما لأن الحكم الظاهري بالطهارة لابد ان يكون جامعاً بين الاستصحاب والقاعدة لأن الملحوظ في الاستصحاب هو الحالة السابقة اليقينية والبناء عليها والحكم بالطهارة بعنوان أنه ابقاء الطهارة السابقة والملحوظ في القاعدة هو مجرد الشك في الطهارة من غير ملاحظة كونها موجودة سابقاً، ولا ريب أنه لا يمكن إرادة الحكمين معاً من لفظ واحد بأن يراد الملاحظة المذكورة للاستصحاب في بعض أفراده والملاحظة المذكورة للقاعدة في بعض آخر وعلى فرض امكان الجمع بين الملاحظتين لا دليل في اللفظ على ارادتهما معاً بل ظاهر فارادة القاعدة كما عرفت.

ثم إن ظاهر الرواية إن الحكم الظاهري بالطهارة ما لم يعلم نجاسته حكم واحد مستمر من زمان الشك إلى زمان العلم بالنجاسة بل كل قضية مغياة بغاية سواء أريد بها الحكم الواقعي أم الظاهري تفيد استمرار ذلك الحكم إلى الغاية كما في قولنا كل حيوان طاهر أو محقون الدم إلى أن يرتد، وبدعاوي إلى أن يعصي والصوم المفطر إلى أن يفطروا إلى غير ذلك لا أنه حكمان.

أحدهما - إن الحكم الظاهري هو الطهارة والآخر هو استمرار هذا الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة وعلى فرض تسليم خلوها في الحكمين ليس الحكم الثاني استصحاباً للحكم الأول كما ستعرف وعلى فرض كونه استصحاباً ليس من قبيل استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى لأن الحكم الأول هو مفاد قوله: كل شيء طاهر والحكم الثاني هو مفاد قوله: حتى تعلم لأن الاستمرار إنما يستفاد من كلمة حتى فلا يرد عليه أنه استعمال اللفظ في معنيين حتى يندفع ما ذكره شيخنا الأستاذ ره، تعويلاً على كلام مؤلف الفصول الآتي من أنه استعمال اللفظ في أكثر من معنى لعدم الجامع بين المعنيين كما يندفع ما ذكرناه أولاً ما ذكره مؤلف الفصول إيراداً على ما سمعت من الفوائد حيث حكم بامتناع إرادة القاعدة والاستصحاب معاً من الرواية من جواز إرادتهما معاً قال: أن الرواية تدل على أصلين.

أحدهما أن الحكم الأولي للأشياء، ظاهراً هو الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني - إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته انتهى.

أقول: ظاهر قوله الثاني إن هذا الحكم مستمر إلى قوله وهذا من موارد الاستصحاب. إنه تدل الرواية على قاعدة الطهارة واستصحاب قاعدة الطهارة لا مطلق الاستصحاب وكان منشأ هذا التوهم هو قوله: حتى تعلم لأنه يدل على استمرار ما قبل حتى إلى زمان حصول ما بعدها. فقوله: كل شيء طاهر. يدل على قاعدة الطهارة وقوله حتى تعلم يدل على استمرار هذا الحكم الظاهري المستفاد من القول المذكور إلى زمان العلم بالقذارة.

وزعم أن هذا الاستمرار إنما كان حكما باستمرار الحكم الظاهري جزئي من جزئيات الاستصحاب ولكنه اشتباه إذ ليس هذا الاستمرار حكما ثانويا على حدة بل هو نفس الحكم الأول لما عرفت من أن القضية المغياة تدل على حكم واحد مستمر إلى الغاية كما أن القضية المقيدة بقولنا دائما تفيد حكما واحدا مستمرا أبدا سلمنا لكن ليس مطلق الحكم بالاستمرار استصحابا ألا ترى أنه إذا قيل: كل شيء طاهر إلى أن يلاقي نجسا يدل على استمرار الحكم بالطهارة إلى زمان الملاقاة ولا يتوهم أحد أن هذا استصحاب وكذا ليس مطلق الحكم بالحكم الظاهري استصحابا. بل الاستصحاب إنما هو الحكم الظاهري ببقاء ما ثبت في الواقع من حيث إنه كان ثابتا في الواقع عند الشك في بقائه فالحكم بثبوت شيء في الواقع أو في الظاهر واستمرار هذا الحكم إلى زمان كذا ليس من الاستصحاب في شيء.

فدلالة الرواية على الحكم الظاهري بطهارة كل شيء مشكوك الطهارة وعلى استمرار هذا الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة بعينها كدلالة قولنا: كل شيء طاهر في الواقع إلى أن يلاقي نجسا في الدلالة على الحكم الواقعي بطهارة كل شيء واستمرار هذا الحكم إلى زمان ملاقاة النجاسة فكما أنه ليس الحكم باستمرار هذا من الاستصحاب فكذا ذاك. ومجرد كون موضوع ذاك حكما ظاهريا لا يوجب كونه استصحابا مع عدم ملاك الاستصحاب فيه.

ثم إنه لا ريب أن الحكم الظاهري بطهارة كل شيء مشكوك الطهارة إنما يستمر إلى زمان العلم بالنجاسة فالعلم بالنجاسة غاية لهذا الحكم الظاهري وليس غاية لنسخ هذا الحكم في هذه الشريعة. وأما الذي غايته النسخ فهو هذا الحكم الظاهري المغيى بالعلم بالنجاسة لأن هذا الحكم في هذه الشريعة ثابت لا ينتفي بالعلم بها أبدا

الحكم المغيّى مستمراً إلى أن ينسخ أو إلى يوم القيامة كما أراد مؤلف الفصول من قوله هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة هو المذكور ويشهد بذلك أنه لم يذكر الغاية في الحكم الأول فالغاية ليست جزء للحكم الأول بل إنما هو جزء للثاني فقط والمشار إليه في كلامه في غاية الوضوح ولا يحتاج إلى البحث عنه والترديد بين أمرين بينهما مقطوع عدم الإرادة وأولهما مقطوع الإرادة.

فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الأنصاري بقوله فإن كان مراده بالمشار إليه بقوله هذا الحكم هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي فليس استمراره ظاهرياً وإنما يغيّى بزمان العلم بالنجاسة بل مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة لما عرفت من أن الحكم الأولي مغيّى بالعلم بالنجاسة وإن المغيّى إلى زمان النسخ هو الحكم الثاني المغيّى بالعلم.

وكذا لا يرد عليه ما أورده بقوله مع أن قوله حتى تعلم إذا جعل من توابع الحكم الأول الذي هو الموضوع للحكم الثاني فمن أين يصير الحكم الثاني مغيّى به إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيّى موضوعاً له إذ قد عرفت أنه لم يجعل الأول مغيّى بالعلم بالنجاسة كأنه في نفسه ليس مغيّى بل الغاية غاية لاستمراره كما هو مقتضى كلمة حتى.

وأما الإشكال الثاني في المراد بالمشار إليه بهذا الحكم مما لا مسرح له في كلامه أصلاً كما لا يخفى وبالتأمل في جميع ما ذكرنا تعلم ما في سائر ما أورده عليه فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لا يرد عليه شيء إلا أنه توهم كون الاستمرار المذكور حكماً مستقلاً وأنه يكون من مجاري الاستصحاب وليس كذلك وأنه ليس منشأ توهمه كون مورد القاعدة أعم من مورد الاستصحاب.

وكذا اتفق توهم مؤلف الوافية حيث استدل بروايات أصالة الحل مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام ونحوه على حجية الاستصحاب بل منشأ التوهم ما ذكرنا من دلالتها على استمرار الحكم الظاهري فتوهم أن مطلق الحكم باستمرار الحكم الظاهري استصحاب غفلة عن أن الاستصحاب هو الحكم الظاهري باستمرار ما علم ثبوته في الواقع سابقاً وشك في بقائه مثل قوله: الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس.

والتحقيق أنه مثل سابقه في الدلالة على قاعدة الطهارة إلا أن هذا مختص بالماء. ولكن شيخنا الأستاذ قال أن

الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً فلا بد من حملها على إرادة الاستصحاب انتهى .

أقول - مجرد كون غالب أفراد الماء بحسب الخلقة طاهراً بل كون جميع أفرادها كذلك لا يوجب كون اللفظ ظاهراً في إرادة الاستصحاب بعد الاعتراف بكون الجملة الخبرية ظاهرة في إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره بعد الفراغ عن أصل ثبوته مع أنك عرفت أن إرادة الاستصحاب تحتاج إلى تقييد أحد من طرفي جانب الموضوع والأخرى في جانب المحمول ومثل قوله : إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك أحدثت ودلالته على الاستصحاب ظاهرة .

ثم إنه اختصاص الأخبار الخاصة بالمدعى وهو الشك من حيث الرافع سواء كان الشك في وجوده أم في رافعية الموجود واضح . وأما الأخبار العامة ، فالتحقيق إنها أعم من ذلك ومن الشك من حيث المقتضي . أما الأول فلما عرفت من عدم ... على لفظ النقض مثل إذا استكثت فابن على اليقين ولا تعتبر بالشك في حال من الحالات ونحوه فواضح بل كالتي في الفاصل عن ... إلى عدم اشتمالها على لفظ النقض بوروده في خصوص الشك من حيث المقتضي .

وقد حقق في محله أنه لا يجوز إخراج المورد عن العام لأن العام نص في المورد والتخصيص إنما يرد على الظاهر مضافاً إلى أنه ... لا يمكن حمل كلام الإمام ع عليه . أما إن مورده خصوص الشك من حيث المقتضي فلأن كلاً من مفهومي شعبان ورمضان بمنزلة الليل والنهار ينقضي استعداده بمجرد حصول الجزء الأخير لشهر رمضان وأنما لشعبان ولا لشوال ، وإنما شهر رمضان وكذا كل من الحكمين المتعلقين بكل من الشهرين ينقضي استعداده بمجرد حصول الجزء الأخير منهما وليس دخول شهر رمضان رافعاً لحكم شعبان ولا دخول شوال رافعاً لحكم شهر رمضان ، فنسبة كل من الشهرين اللاحقين وحكمها إلى الشهر السابق عليهما وحكمه كنسبة الليل وحكمه إلى النهار وحكمه .

ولا ريب أن استصحاب كل من الليل والنهار وكذا استصحاب حكم كل منهما عند الشك في انقضائه وعدمه من قبيل الاستصحاب عند الشك في المقتضي وكذا الاستصحاب المتعلق بالشهرين وحكمهما . إذا عرفت هذا فلا بد أن تكون المناسبة مضافاً إلى أنها نص في الشك في المقتضي تفيد حجية مطلق الاستصحاب وضعفها السند لو كان مجبوراً مضافاً إلى الشهرة بأنه ... الأخبار العامة التي منها الصحيح المذكور ... أنها أيضاً أعم من الشك

في الرابع والمضمضة مع أن بعض واحد منها ليس مشتملا على لفظ النقض الموهم لاختصاصها بالشك من حيث الا
فلو لم يكن غير هذه المكاتبة وقوله ع: ولا يعتد بالشك في حال من الحالات في صحيحة زرارة الثالثة
وموثقة عمار ونحوهما مما لا يشتمل على لفظ النقض لكفى في إثبات حجية الاستصحاب مطلقا.
لأنها تفيد اعتبار مطلق الاستصحاب بطريق العموم الأصولي وعلى توهم إفادة الأخبار المشتملة على لفظ
حجية خصوص الاستصحاب الجاري في الشك في الرافع كانت مع الأخبار العامة من قبيل العام والخاص
المتوافقين في الحكم لا من قبيل أعتق في الظهار رقبة وأعتق في الظهار رقبة مؤمنة حتى يكونا من المطلق
والمقيد فلا مجال لتوهم تخصيص الأخبار العامة بهذه الأخبار مثل: أكرم الفقهاء وأكرم هذا الفقيه.
وكما لا مجال لتوهم تخصيص أكرم الفقهاء بأكرم هذا الفقيه كذا فيما نحن فيه هذا كله على توهم اختصاص الا
المشتملة على لفظ النقض بالشك في الرافع. وأما على عدم اختصاصها به كما هو التحقيق فيثبت المدعى وهو
حجية الاستصحاب مطلقا من غير حاجة إلى الاعتضاد والجبر لأن فيها الصحيح الكافي في إثبات المدعى بل
بعد اشتمال الأخبار العامة على الصحيح والموثق لا حاجة إلى الجبر أصلا.
نعم وإن لم نحتج في الإثبات إلى المشتمل على لفظ النقض أيضا لتمامية المدعى بدونه كما سمعت إلا أنه
ينبغي التنبيه على ما يستأصل به عروق التوهم الناشئ أصله من المحقق الخوانساري وسرى إلى جماعة
ممن تأخر حيث صار في هذا الزمان من المسلمات بين جميع أهل العصر من غير من اطلع على هو الحقيقة
لنا ولهم حيث بالغ في تقريره بحيث استحكم عروقه في القلوب إلى حد يتعذر أو يتعسر استئصاله ولكنا
إن شاء الله نرجو أن نستأصله بحيث لا يبقى منه أثر.
فنقول: أولا إن لفظ النقض وإن كان أحد معانيه في الأصل ضد الإبرام كما إذا أطلق نقض البناء أو
الحبل أو العهد أو نحوه أي حلهما وكما في قوله تعالى: كالتي نقضت غزلها، وقوله: فوجدا فيها جدارا يريد
أن ينقض فأقامه إلى غير ذلك. لكن لها معان أخر منها الخلف والتخلف والمخالفة وأما لها ما
يتعلق بها المنقض والتناقض والمناقضة في الكلام والتناقض فيه بمعنى المخالفة والتخالف.
ولا ريب أن هذا المعنى أنسب بما استعمل في الأخبار المذكورة لأن المتيقن لا يقبل النقض بالمعنى الأول

أعني إن متعلق النهي لابد أن يكون فعلاً اختيارياً، ولا ريب أنه ليس بيد المكلف اختيار نقض اليقين بل إنما ينتقض حين ينتقض بأسباب خارجة عن اختيار المكلف فناقضه تلك الأسباب لا المكلف فلو حمل الورود بأن على المعنى الأول فلابد من ارتكاب تكلف التجوز الذي يأتي في كلام شيخنا الأستاذ ره بخلاف ما لو حملت على هذا المعنى إذ لا حاجة معه إلى ارتكاب تكلف أصلاً بل لا يبعد أن يكون المعنى الأول منشعب هذا المعنى.

لأن نقض الحبل مجاز ما به ليس الا مخالفة ما حمل به أولاً لأن الحبل خلاف الابرام وكذا نقض البناء لأنه حل ما ضم ووصل من الجص والحجارة ونحوهما مما فعله خلاف ما فعل أولاً وكذا نقض العهد واليمين. فعلى هذا نقض كل شيء إنما هو فعل ما خالف مقتضاه فنقض اليقين كذلك لأن مقتضى اليقين العمل بما هو طريق إليه وترتيب أحكامه عليه وعدم ترتيبه نقض ومخالفة فيكون معنى الأخبار على هذا لا تخالف اليقين بالشك أو لا ترتب ما يقتضي مقتضاه عليه بل خالف الشك باليقين.

وثانياً - أنه على فرض انحصار معناه في الأول لا يقتضي ظهور الأخبار في كون المتعلق اليقين استحكام واقتضاء بقاء لولا الشك في رافعه بل يقتضي أن يكون الحاصل متعلق النقض استحكام ولا ريب أنه لم يجعل متعلق اليقين متعلق النقض بل إنما علق النقض على نفس اليقين كما لا ريب أنه يكفي في دواعي المعنى الأصلي للنقض أن نفس صفة اليقين باعتبار الجزم الموجود فيه وعدم تطرق شك واحتمال فيه من الأمور المحكمة المرتضى على مجرد رفع اليد عنه انه نقض وحل لأمر محكم ولا يحتاج في اعمال هذه المناسبة إلى كون متعلق اليقين أيضاً من الأمور المحكمة.

بل نقول إنه يتعين ويجب على من يريد ملاحظة هذه المناسبة أن يجعل هو من متعلق النقض كذلك أي ما جعل مفعولاً به أو نحوه لنقض وما اشتق منه فعل نقضه أولاً نقضه كما سمعت في قوله تعالى نقضت غزلها ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وجداراً يريد أن ينقض وأمثال ذلك ولا ريب أن نفس اليقين في الأخبار تام كالغزل والأيمان والجدار لا متعلقه كما لا يخفى.

وثالثاً - ان في نفس هذه الأخبار ما يشهد على عدم مراعاة هذه المناسبة بينها استعمل فيه لفظ النقض

وبين المعنى الأول مثل قوله: في صحيحة زرارة الثالثة ولكنه ينقض الشك باليقين فإن الشك ليس مما له استحكام واقتضاء استقرار بل قوله: في هذه الصحيحة ولا يعتد بالشك في حال من الحالات قرينة على إرادة مجرد عدم الاعتناء من رفع نقض اليقين بالشك مضافا إلى أن قوله: ولا ينقض اليقين بالشك في هذه الصحيحة استعمل في المنع عن نقض اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة.

ولا ريب أن الأمر العدمي وإن كان مستمرا بنفسه ما لم يوجد علة الوجود إلا أن هذا ما لا يوجب كون الأمر العدمي مستحكما لما عرفت في أول المقصد أن العدم ليس شيئا يقتضي شيئا أو يكون له قوة وأثر بحيث يصح نسبة النقض والانتقاض إليه على وجه الحقيقة. أما الأقربية إليها بل قوله في مكاتبة القاساني اليقين لا يدخله الشك وفي رواية الأربعمائة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك وفي موثقة عمار: إذا شككت فابن على يقين ونحو ذلك مما هو ظاهر في المعنى الثاني الذي رجحناه على المعنى الأول قرينة على إرادة ذلك أيضا.

مما استعمل فيه لفظ النقض وإنه لم يلاحظ فيه المناسبة مع المعنى الأول بل صحيحة زرارة الثانية بعد عدم إرادة الاستصحاب منها كما عرفت لا يمكن حملها على المعنى الذي ذكره. وقد ذكرنا التعبير بنقض اليقين بالشك فيها فعلى هذا لم يبق ما يحتمل فيه ذلك التوهم إلا رواية زرارة الأولى التي هي أصح روايات الباب ودلالة.

ولا ريب في عدم صلاحيتها لصرف سائر الروايات عن ظاهرها وأيضا أن المتبادر من لفظ النقض عرفا هو مجرد رفع اليد عن متعلقه كما يشهد بذلك أن جميع الأخبار من موارد الأخبار يجب فيها ملاحظة الاستعمال خطئه فلو كان المتبادر منه ما ذكر لم يكن وجه لعدم فهم إياه مع أنهم عارفون باللسان فلو دار الأمر بين المحقق المؤسس لهذا في فهم اللسان وبين خطئهم فلا ريب في موجبية خطئهم لأن المحقق المذكور مع أنه ليس بحيث أصل لسانه من أهل اللسان بواسطة أنسه بمطالب المعقول مر في فهم اللسان مضافا إلى أن في كلمات واصطلاحات تأتي تخفى على الأجنبي ولو كان بأهواء حكم لسانهم ولعل ما هو المفهوم من لفظ النقض عرفا هو المعنى الثاني الذي ذكرناه هو مما لا ينقضه إطلاق لفظ النقض.

وخامساً- إنه لا معارضة بين المشتمل على النقض وغيره حتى يراعى الترجيح كما سمعت بالا مزيد عليه .

وسادساً- على فرض التعارض فالترجيح للروايات العامة سنداً وعدداً ودلالةً واعتضاداً بالشهرة ونحوها إذا عرفت هذا اتضح لك بحمد الله تعالى أنه لا ظهور بل لا إجمال في الأخبار المشتملة على لفظ النقض في اختصاصها بالشك من حيث الرافع بل الجميع متفق على عدم جواز رفع اليد عن نقض نوع اليقين الشامل للشكين الموجود في صورة الشك في المقتضي أيضاً كما اتضح أيضاً أن الحق بين الأقوال هو القول الأول كما أنه اتضح أيضاً ما اختاره شيخنا الاستاذ.

من قوله : وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تأمل قد فرع بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس .

وتوضيحه إن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية في نقض الحبل والأقرب إليه مع تعذرها معنى ما يثبته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أن كان آخذاً به فالمراد بالنقض مطلق ترك العمل وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين ، وبين أن يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى .

ولا يخفى رجحان هذا على الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب أحداً فإن الضرب المتعدي بنفسه لكونه حقيقة في الضرب المؤلم بالحي ولا يطلق على الضرب على شيء يصير قرينة على إرادة خصوص الأحياء من العام وهو لفظ أحد ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب على شيء من لفظ لا تضرب بحيث يشمل الجمادات والأموات انتهى .

وفيه ما عرفناك إلى ما مضى في محله أن الأقربية إلى المعنى الحقيقي لا توجب الظهور ما لم تقتضيه بل المدار على العرفي الذي عرفت أنه هو ذا ما اخترناه كما عليه الجماعة ولذا لا يحمل مثل لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد على نفي الصحة بل على نفي الكمال مع أن الأول أقرب إلى المعنى الحقيقي الذي هو المعنى الحقيقي ولكن العام قد يصير قرينة على إرادة العموم من الفعل الخاص .

وذلك في كل موضع يكون إرادة العموم من العام أظهر من إرادة الخصوص من النقل الخاص وذلك مثل قولهم
في تعريف الفقه أنه العلم بالأحكام الشرعية، إذ لا ريب في أظهرية إرادة العموم من الأحكام من خصوص إرادة
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع من لفظ العلم فيصير لفظ الأحكام قرينة على إرادة ما يعم الظن المعوّل
الاعتبار من العلم، ومثل ما إذا قال المولى لعبده المأذون في التجارة بأنواعها لا تشتر شيئاً إلا من عبد الله
في هذا البلد فإن الاشتراء وإن كان خاصاً بالنوع الخاص من التجارة إلا أن عموم شيئاً للعين والمنفعة.
ووصفه بقوله: لا يرغب إليه يصير قرينة على إرادة مطلق الإدخال في الملك الموصوف بالوصف المذكور
الشامل للإجارة والصلح ونحوهما مما يوجب دخول شيء لا يرغب إليه في ملك المولى، ومثل أن يقول الطبيب للمريض:
لا تأكل شيئاً حاراً، فإن عموم شيئاً قرينة على إرادة ما يعم الشرب من لفظ لا تأكل، وهكذا لو قال لا تشرب
شيئاً حاراً أو بارداً وأمثال ذلك إلى غير ذلك.
فعلى فرض تسليم ظهور لفظ النقض في ذلك في الواقع نقول إن لفظ اليقين أظهر في الشمول للشك في
المقتضي لأن لفظ النقض كثيراً ما يستعمل في المعنى الثالث بحيث لم يبق منه جميع المتأخرين علماً من شدة
الا هذا المعنى بل قد يدعى أنه أكثر استعمالات النقض في الأخبار أيضاً في هذا المعنى إذ لم يكن شيء
منها مما يتعين إرادة غيره إلا في صحيحة زرارة فعلى فرض تسليم ظهوره فيه في المعنى الثاني يصير مثلاً داخله
ما ذكرنا موجوداً في المورد فيصير عموم لفظ اليقين قرينة على أن يريد بالنقض ما ذكرنا بالنظر إلى قوله نقضاً.
هذا مع إمكان أن يجعل قوله فإن اليقين لا ينقض بالشك أو لا يدفع له قرينة على اختصاص صدر الرواية
بموارد المقتضي كما أنك عرفت أنه قابل هذا الكلام متصلاً به من منع ظهور الرواية في الاستصحاب
عند تعرضنا للرواية بما لا مزيد عليه.
وأما ما ذكره بعده متصلاً به من قوله مع أن الظاهر من المعنى الجري على مقتضى الداعي، فيفيد أن المراد
من المضي على اليقين ليس إلا البناء على بقاء المتيقن وترتيب آثاره فالمراد أنه لا يجوز في محل الشك بعد
اليقين صادراً عن البناء على بقاء المتيقن وآثاره، وهذا أعم من النقض المطلق في الواقع بل المبادرة التي
غير هذه بها أيضاً أعم من ذلك كما لا يخفى على العاقل المنصف ولا بأس بتتميم الكلام بذكر ما يعم مادة

الشبهة التي نشأت من المحقق الخوانساري.

وهي إنه يحتمل أنه ليس في الروايات إلا ما يشتمل على لفظ النقض ويحتمل أنه لا ينطبق على الشك في المقتضي حيث على ما أورد على نفسه بأن هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرتم كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم فأجاب بأن الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا الشك وهو ظاهر انتهى.

وفيه أنه لا ريب أن ما يثبت بالدليل ثبوت الحكم في الجملة من دون دلالة على الاستمرار أيضا شيء يقتضي اليقين لولا الشك إذ لولا الشك في انقضاء استعداد الحكم للبقاء كان لا محالة متيقن البقاء فالمانع عن اليقين بالبقاء هو الشك في الانقضاء فلولا الشك كان متيقن الاستمرار.

فإن قلت قد يكون بحيث لولا الشك كان متيقن الانقضاء قلت هذا مشترك الورود بين الشك في المقتضي والشك في الرافع لأنه أيضا قد يكون بحيث لولا الشك كان متيقن الارتفاع ولو فتح المرام إن الوجود الفعلي في كل شيء يستمر إلى أحد الغايتين إما انقضاء الاستعداد ووجود الرافع وبعد حصول احدى الغايتين ينقطع الاستمرار وينعدم رأسا ووجود انقضاء الاستمرار ما ينقطع وجوده الفعلي بوجود الرافع لا أثر له أصلا في شيء من الأحكام الشرعية والعقلية والعرفية.

فمن كان استعداده للبقاء مائة سنة وقتل في رأس خمسين سنة فحكم بعد القتل كحكم من كان استعداده له بوجود الحيوة ومات في رأسها فكل منهما بعد ذلك داخل في الأموات وحكمه حكمهم ولا يترتب على انقضاء الأول الاستمرار إلى الغاية شيء وكما لا فرق بين اليقين بالارتفاع وبين اليقين بالانقضاء فكذا الأمر بين الشك في الارتفاع والانقضاء فلو لم يكن الشك في انقضائه له استعداد الاستمرار إلى الأبد وما شك في ارتفاعه كان متيقنا في الواقع.

والحاصل إنه لا فرق بينهما الا من في انقضاء الاستمرار في الشك في الرافع دون الشك في المقتضي وقد عرفت أنه لا يترتب على مجرد الانقضاء بنفسه حكم بل إنما يترتب الحكم على الوجود الفعلي المتوقف على عدم الانقضاء و

الواقع والمفروض عدم احرازه فينبغي وجود الاقتضاء الذي هو وجود شأنية الوجود وهو مساوق للامكان والأحكام مرتبة على الوجود الفعلي فإن بقي لك بعد ذلك شبهة فأنت حقيق بتطبيق عبارة تلك بالمنفتح والاستسهال والاستفراغ إذ لعمري هذا فوق البلاغ وإن كان المانع من القبول هو تمردي في هذا الحصر فلنرجع إلى الأدلة التي أقمناها إلى أن مقتضى المعنى الأول أن يكون متعلق النقض شيئاً محكماً أو متصلاً حين ورود النقض عليه ولو لم ينقض لاستمر فالجدار ولو صار مشرفاً على الخراب والانقضاض لو ضربه أحد.

قيل إنه نقضه والحبل لو كان لو خلي ونفسه لا انقطع والحبل ولو أحد قيل إنه نقضه والعهد لو كان ثابتاً إلى غروب الشمس ولم يحل عقده ولو بعد فسخه قبل الغروب، قيل إنه نقضه وهكذا.

والحاصل إنه يعتبر الاتصال في المنقوض حال النقض ولا ريب أن المنقوض ومتعلق النقض في الأخبار نفس اليقين لا متعلقه واليقين السابق بوجود شيء ثبت في زمن محكم لو كان في صورة الشك في المقتضي وقد عرفت عدم اقتضاء الاستمرار في المعنى الأول فالنقض على حقيقته في جميع الموارد لتعلقه على اليقين - وهو ما أطلق اليقين من هذه الحيثية لا أنه أخص منه ولم يصر قرينة على إرادة خصوص اليقين المتعلق في الشك في الرافع من لفظ اليقين كما أنه ليس أقرب المجازات بالنسبة إلى خصوص اليقين المذكور.

ولا ينافي ما ذكرنا من كونه على حقيقته في جميع الموارد إن المراد من النهي عن النقض النهي عن ترتيب آثار النقض لأن هذه المجازية لا تستلزم مجازية لفظ النقض من الحيثية التي نحن بصددها لأن المراد من لفظ النقض خصوص معنى الحقيقي إلا أن المراد ترتيب آثار المعنى الحقيقي وبناء على ما ذكره فترتيب آثار أقرب المجازات بل سيتحقق أنه على ما ذكرنا لا يلزم تجوز أصلاً فتأمل جيداً.

ثم إنه على المعنى الثاني الذي اخترناه للنقض لا يلزم التصرف بإرادة المتيقن من اليقين وذلك لأن اليقين المذكور في الأخبار هو اليقين الطريقي الصرف. ولا ريب أنه غير ملحوظ إلا من حيث إراءة الواقع فهو مرآة ودليل ومرشد إلى الواقع ولا ريب أيضاً أن إطاعة المرشد وموافقته ليست إلا العمل بمقتضى ما يرشد إليه ومخالفته ليست إلا عدم العمل به.

فعلى هذا ارادة وجوب ترتيب أحكام المتيقن وعدم جواز ترتيب أحكام الشك من لفظ لا تنقض اليقين بالشك الذي معناه لا تخالف اليقين بالشك إرادة لفظا والحقيقي وهكذا بعينه على ارادة المعنى العرفي الذي هو مجرد دفع اليد عنه لأن عدم دفع اليد عن الموسد لبني الاعلاء يقتضي ما يرشد إليه إلى آخر ما قلناه كما لا يخفى على المتأمل كما أنه يحتمل بل ينبغي أن يكون ما اخترناه كما يعين المعنى العرفي لا مغايرا.

وهكذا بعينه لو اريد ما في نقض الحبل على فرض مغايرته به لما اخترناه ولكن بملاحظة ان صفة اليقين لم يبرم لأن عدم نقض اليقين المحمول على نقيضه صرنا إلى الامام ذكرناه في الوجهين المذكورين وكذا نقضه كما في نقض العهد واليمين بعينه فلا فرق لو أريد به ما يراد في نقض الحبل على فرض عدم كونه من شعب المعنى الذي ذكرناه بأن يراد به ما يجعله بلفظ الكسر ويراعى هذا المعنى بالنسبة إلى المتيقن كما صنعه شيخنا الاستاذ.

إذ ح لا بد من التصرف لعدم امكان إرادة المعنى الحقيقي لأنه غير مقدور للمكلف لأن اليقين ينتقض قهرا بعروض الشك مضافا إلى أن المفروض إن استعمال النقض إنما هو بملاحظة مناسبة مع المتيقن فلا بد من التصرف ثم يحتاج إلى تصرفات ثلاثة.

أحدها في مادة النقض بارادة اقرب المجازات كما سمعت. ثانيها - ارادة المتيقن من لفظ اليقين. ثالثها ارادة أحكام المتيقن من المتيقن المراد من لفظ اليقين. ولعل الأخير من قبيل سبك المجاز من المجاز لارادة المتيقن من اليقين مجازا ثم ارادة أحكام المتيقن. وقد عرفت عدم لزوم شيء من ذلك على المعنى الذي اخترناه ومع ذلك هذا وجه مسامح يدل على ضعف احتمال إرادة ما يراد في نقض الحبل من لفظ لا تنقض مع اعتبار مناسبة هذا المعنى مع المتيقن لا وصف اليقين.

ملخص ما ذكرنا ان الامر دائر بين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي المقصود من غير ما مر عرفت وبين حمل على ما يستلزم تلك التصرفات بل سبك المجاز من المجاز كما أن بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ما في تتمة كلام شيخنا الاستاذ مضافا إلى أنه كما أن الشك اذا حصل لا يرتفع الا بانتفاء كذلك اليقين فاذا صح

تعليق أقرب المجازات النقض بالمحق الذي اختاره بالشك بعنده الملاحظة تكشف للتبعيض لحلقه على اليقين
الذي لا يحتاج إليها بالعموم بنفسه مع قطع النظر عنها بما يصح تعلق حقيقة النقض به من دون حاجة إلى
تأويله بأقرب المجازات وإلى ما عرفت من أنه لو كان لابد وأنها لحكم شمل وجهان في الاستعمال بعمومه .
بنقض استصحابه بانقضاء شهر رمضان لأنه بوقته دائماً ولعمري أن المحال جداً في توجيه وضوح الاختيار
في اعتبار مطلق الاستصحاب ووضوح النص في دلالة المراد وعدم القول المناسب الذي ينطبق على غيره .
وبعد وإن كان متنا في دفع سائر الأقوال للقطع بها ولما في تلك الأخبار إلا أن يكون من الأدلة
المجردة الراجحة عليها وفي نقطع بعدم ما يكافئها فضلاً من أن يكون راجحاً عليها ولكنا لا نجد إلا أن لا
ذلك يتم من ملك شيخنا الأستاذ لما فيه من الفوائد ورفع الاحتمال وتوقف المراد تعرض لسائر الأقوال
حتى يتضح بها حقيقة الحال فنقول :
احتج للقول الأول الذي حققناه واخترناه بوجوه أخر منها ـ لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة
الأحكام من الأدلة اللفظية لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ
وغير ذلك ولعله في مقابل القول بعدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً الشامل لأمثال ذلك كما عرفت
عند تحرير محل النزاع إن هذا الاستدلال يدل على أن الاستصحاب العدمي أيضاً داخل في محل النزاع
فلا يرد عليه أن تلك الأصول قواعد لفظية تجمع عليها بين جميع الفقهاء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة
ثم ـ يرد عليه أنه لا يستلزم القول باعتبارها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً كما هو المدعى غاية الأمر
أنه يثبت موجبة جزئية ترفع السالبة كلية التي يدعيها الخصم .
والإنصاف إن مقصود المستدل به وهو السيد عميد الدين في شرحه التهذيب في شرح مختصر لم يكن إلا ذلك
لأن في عصره لم يكن في الاستصحاب إلا القولان المطلقان كما هو المصرح به في الحقيقة وجميع الأقوال
المفصلة إنما حدثت حين ما أخرته فعلى هذا يكون الاستدلال تماماً بالجملة إذ بعد انحصار القول في
القولين يثبت أحدهما بنفي أحدهما بإبطال الآخر .
ثم ـ يرد عليه بل على الجواب أيضاً شيء آخر وهو إنه لم يعلم أن عمل الفقهاء في مقام الاستدلال بتلك

الأصول لكان بعنوان الاستصحاب والاستناد إلى الحالة السابقة لاحتمال أن يكون ذلك من باب الاستناد إلى ظاهر اللفظ بمقتضى أصل وضعه حتى يثبت بدليل معتبر إرادة خلاف مقتضى وضعه إذ لم يبن العقلاء على الاعتناء بمجرد الاحتمال فلا بد أن يثبت القرينة والتقييد والتخصيص والنسخ وأمثالها بدليل معتبر والأخذ بظاهر اللفظ وحمله على الحقيقة والإطلاق والعموم والاستمرار التي وضع اللفظ لها من دون حاجة إلى إثبات عدم القرينة والتقييد ونحوها باستصحاب ونحوه.

والحاصل إن المعنى الحقيقي له دليل معتبر وهو الوضع وتلك الاحتمالات لا دليل عليها فيؤخذ بما عليه دليل ويترك ما لا دليل عليه فالاعتماد على هذه الأصول ليس بعنوان الاستصحاب بل بمعنى الظاهر أو القاعدة المقتضية لعدم الحكم بثبوت شيء بمجرد الاحتمال ويحتمل أيضاً انعقاد الإجماع على اعتبار هذه الأصول وفرع الخلاف في سائر العدميات بل في جميع الوجوديات مع أن ملاك اعتبار الاستصحاب وهو الوجود السابق والشك في البقاء موجود في سائر الموارد كوجوده في موارد هذه الأصول فلا وجه للاعتراف به في هذه ال[illegible] في ما عداها.

ودعوى حصول الظن بالبقاء دون غيرها لكن تقتضي أن الملاك في اعتبار هذه غير الاستناد إلى الحالة السابقة بل إلى ما ذكرناه والحاصل إن غرضنا ليس ترجيح الأقوال تنبيهاً ولو كانت ممن هو أهل من الخبرة لم يخل فضلاً عن أقوال فطاحل الذين بحكمهم وبركة نصائحهم نرجو الفوز في المبدء والمآل بل المقصود بيان الحق وإنارة الإشكال.

ومنها ما عن المدارك من أن المقتضي للحكم الأول ثابت والعارض لا يصلح رافعاً فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني أما أن المقتضي ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير. وأما أن العارض لا يصلح رافعاً فلأن العارض إنما احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرافع انتهى.

أقول من البديهيات الغنية عن البيان ان هذا الاستدلال مختص بالاستصحاب عند الشك في الرافع وإن هذا الاستدلال من المحقق بحسب المضمون عين الاستدلال الذي نقل عنه قبل الترجيح في الاستدلال

القول التاسع الذي بينا على تحريره فقد بيناه واستأصلناه وقد حقق هناك أن ما نسب إلى المحقق
أنه من المنكرين حق التصريح باختصاص دعواه بما كان دليل الحكم أو مقتضيه مقتضيا لثبوته في نفسه وحال
وأن هذا محل للدليل.

والحاصل إن ظاهر قوله إما أن المقتضي ثابت ، مطابق لما نقل عنه هناك بأن كان المقصود به ما سنالك فقد
عرفت أنه ليس من الاستصحاب في شيء وإن كان مقصوده به الاستصحاب وأنه من جملة أدلة القائلين
بحجيته مطلق الاستصحاب فهو كما عرفت مما استظهرناه قبل الشروع في أدلة الأقوال ، من اختصاص نزاع
القائلين باعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل بالشك من حيث الرافع وذلك لأن قوله إما أن المقتضي
ثابت فلا نسلم على هذا التقدير إذا كان دليل الجمهور القائلين بحجيته الاستصحاب مطلقا صريحا في أن
له عاما خصوص ما يصرحون به من التقدير وقد عرفت شواهد كثيرة على هذا الاختصاص.

إنه بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل لا يحكم العقل أيضا بالبقاء عند الشك في الاقتضاء إلا
أن يحصل الظن من غلبة أو غيرها باستعداد الاقتضاء وكان احتمال الانقضاء مرجوحا ، وكيف كان فإن كان مراده
بهذا الكلام ما في كلامه المتقدم فمراده أن الدليل إذا اقتضى الحكم لا يحمل حال الشك في تعدد المزيل بحمل
بإطلاق الدليل الشامل لحال الشك أيضا ولا اختصاص له بالآن الأول.

وإن كان مراده الاستصحاب بقرينة أنه من استدلال القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن حيث
لم يكن في ذلك الزمان اعتباره إلا من هذه الحيثية فمقصوده أنه مع وجود المقتضي وملاحظة الوجود
السابق يحصل الظن بالبقاء والظن حجة كما تقدم التصريح بنحو ذلك في كلام السيد محمد العاملي والعلامة
والعضدي كما يشهد بذلك ما حكي من استدلاله بقوله يعمل الحكم ثبوته بقوله ينقل ثبوته بل المراد بقوله إنه
يجب الحكم بثبوته أنه يحصل الظن بالبقاء بملاحظة الكون السابق والظن حجة فيجب الحكم بثبوته فيندفع
عنه جميع ما أورد عليه شيخنا الأستاذ ره ولا مجال لنقل كلامه وتفصيل ما له وعليه فعليك بإمعان النظر
وترك المنقلب والله أعلم.

ولكن لا بأس بتوضيح ما في كلام شيخنا الأستاذ قده في مقام الإيراد عليه على التقدير الأول فلما

من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول إذ فيه إنا نقول: إن مراده بالمقتضي إطلاق الدليل الشامل للزمان الثاني فلا حاجة إلى حمل قوله ان المقتضي للحكم الأول ثابت الظاهر في ثبوته في الآن الثاني على إرادة ثبوته في الآن الأول.

فلا وجه للإيراد عليه بأن من المعلوم عدم اقتضاء ذلك. لوضوح اقتضاء إطلاق الدليل الشامل للآن الثاني في ثبوت المدلول فيه ومثل قوله: ان مجرد احتمال عدم الرافع. إذ نمنع ونشير نحوه أنه يوجد الظن بوجود المقتضي في حال الشك، بملاحظة وجود المستصحب سابقا يحصل الظن بثبوت المقتضي بالفتح في الآن الثاني ومثل قوله: إن كان سقوط الاحتمالين. إذ نقول: إن مراده سقوط تأثير الاحتمالين وسقوطهما عقلا ربما يحصل الظن بالبقاء ولا يوجب التوقف فيجب الحكم بالبقاء وحجية الظن ومثل قوله: ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع، إذ فيه ان وجوب الحكم بالثبوت أعم من أن يكون للقطع به أو للظن المعتبر.

ولما كان هذا الدليل من جملة أدلة القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن يكون ظاهرا في دعوى الظن بالبقاء، لا القطع كما يؤيده ما حكاه عنه في المحكي من دعوى رجحان البقاء، ومثل الاحتمالين الآخرين في كلام المحقق إذ هما في غاية البعد عن كلامه. ومثل قوله في آخر كلامه لكن الذي يظهر بالتأمل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم.

إذ فيه أنه مع استقامته في نفسه منطبق على قوله المتقدم أما استقامته في نفسه فلأنه من المجمع عليه بل من البديهيات وجوب حمل المطلق على إطلاقه والعام على عمومه بعد الفحص واليأس عن وجدان المقيد والمخصص وما فرضه المحقق كذلك لأنه فرض أن الدليل غير مقيد بحال أو وقت ولازمه أن للدليل إطلاقا أو عموما أزمانيا شاملا للآن الثاني والشك في التقييد والتخصيص فيجب الحمل على الإطلاق أو العموم حتى يثبت التقييد أو التخصيص.

نعم لو كان المطلق أو العام مقيدا أو مخصصا بقيد منفصل ودار أمر المقيد أو المخصص بين الأقل والأكثر للإجمال المفهومي سرى إجماله إلى المطلق أو العام بالنسبة إلى الزائد لخروج الأقل والمتيقن عن المطلق أو العام من باب التقييد أو التخصيص ويبقى الزائد مرددا بين كونه داخلا في حكم المطلق

أو العام و بين كونه داخلاً في حكم المقيد أو المخصص فلابد فيه من الرجوع إلى دليل آخر من المطلق أو العام أو إلى أصل من الأصول العملية ولكن ليس ما فرضه المحقق من هذا القبيل حتى لا يستقيم.

وأما انطباقه على قوله المتقدم فمع ذكر الموضوع بعد التأمل فيما ذكرنا هنا وهناك مضافاً إلى أنه لم ينطق عليه فكيف نقول ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق في قوله والذي تختاره . ومثل قوله واخراجه للمدعى عن الاستصحاب إذ فيه ما عرفت عندنا من هذا القول عنده من أنه مصرح بأنه عمل بالدليل لذا قلنا هناك تبعاً لصاحب المعالم وغيره أن المحقق من المنكرين ولعل الأمر بالتأمل اشارة إلى بعض ما ذكرنا ولا بأس بتتميم الكلام بذكر منشأ تخيل عدم الاستقامة وعدم الانطباق والجواب عنه .

فنقول : أما وجه عدم استقامته في نفسه فهو تخيل عدم كون العام أو المطلق بنفسه مقتضياً بل المقتضي هو العام أو المطلق مقيداً بعدم التخصيص أو التقييد فعدم المقيد أو المخصص مأخوذ شرطاً أو شطراً في موضوع المقتضي . والجواب إن العام والمطلق بملاحظة وضعهما للعموم والاطلاق مقتضيان و [التخصيص] والتقييد من الموانع وعدم المانع ليس مأخوذاً في موضوع المقتضي بل في تأثيره وترتب المقتضى بالفتح [عليه] مسلماً كونه مأخوذاً في موضوعه .

ولكن لو كان مراد المحقق ما ذكر في التوجيه فليس مراده الحل بالعموم مثلاً من دون الفحص عن المخصص ومن دون احراز عدمه ولو بالأصل بل مراده الحل به مع احراز تحقق موضوع المقتضي فإن اراد [الموجه] توجيه كلامه خالياً عن احراز عدم المخصص فلا يخفى ما [فيه] من الوجه والايراد بتوجهه إليه إلى المحقق .

وأما وجه عدم انطباقه على قوله المتقدم فإن تمثيله بعقد النكاح هناك ظاهر في أنه أراد بالمقتضي [مقتضى] الحكم لا مقتضى العلم به وهو الدليل والجواب : إن عنوان قوله المتقدم وهو قوله : إن يثبت في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً . ظاهر بل صريح في إرادته من المقتضي دليل الحكم والمراد بالتمثيل بعقد النكاح أن دليله يقتضي الاستمرار إذ الأدلة الدليل على أن عقد النكاح يوجب استمرار الحل لم يمكن استفادة الاستمرار من نفس العقد فتأمل جيداً .

ومنها أن الثابت في الزمان الأول يمكن الثبوت في الآن الثاني والا لم يحتمل البقاء [بقاؤه] فيثبت

لم يتجدد شيء في الحدّ لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر، فإذا كان المفقود نفيد عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه. أقول: هذا الاستدلال أيضاً من القائلين باعتباره من باب الظن، وضعفه وشهادته بكون الراجح في الشك في الواقع معلوم، فكان حرياً أن يعد هذا الدليل وما تقدمه في عداد أدلة القول التاسع لأن المستدلين بها إن استدلوا بها على حجيته مطلق الاستصحاب في مقابل المحكي مطلقاً إلا أنه بعد معلومية أن مراجعه في ذلك في الشك في الواقع لا داعي لذكر تلك الأدلة في هذا الزمان في عداد أدلة القول باعتباره مطلقاً في مقابل التفاصيل المذكورة، والعدم مطلقاً أو الثاني في الشك في المقتضي.

ونحن وإن كنا بعد ما ثبت من الأخبار المجيزة اعتبار الاستصحاب مطلقاً لا يضرنا عدم تمامية سائر الأدلة ولا ينفعنا تماميتها إلا للتأكيد، وهو يقتضي عدم التعرض لها، إلا أنه لتعرض شيخنا الأستاذ لها لا بأس بالاقتداء به لعل الله تعالى ببركته يرزقنا من حيث لا نحتسب فائدة أخرى غير ما نحن بصدده. نعم لم الآن نعرف أنه يحصل من الاستصحاب أم لا؟

حصول

فنقول: بناءً على ابتناء أدلة اعتباره التي أقامها القائلون باعتباره من باب الظن على إرادتهم المذهب الذي يقتضيه الاستقراء في زمان الشك وإن الشك إنما هو في الواقع لا ينبغي الريب في حصول الظن الشخصي بالبقاء للأخذ بأن غلبة الواقع على نوع المذهب وذا الاستعلام على كل أحد بالوجدان ويدل عليه أن أكثر مقاصد العقلاء في أمور معاشهم وأسفارهم بل في كثير من جزئيات أمور معادهم على الاستصحاب كما هو الحال في التجار الذين يحولون العقار ويحملون الأمتعة ويقطعون المسافات البعيدة المحدودة بما يحتمل الأمتعة المطلوبة لتجارتهم كخروجهم إلى الهند لطلب الأدوية الحادة وسفر أهل البحر إلى البصرة وغيرها لطلب التمر ونحو ذلك، وليس ذلك إلا لما عهدوه من وجود الأمتعة المذكورة في تلك البلاد.

وكذا إرسالهم الأمتعة الخطيرة والمكاتبات إلى البلدان النائية عند شركائهم للتجارة وغيرها وكذا يحملون من المأكول ونحوه الذي يحتاجون إليه في الأسفار البعيدة إلا لمن وصلهم إلى منزل

واحد من منازلهم إذ عهدوا فيه ذلك وكذا لا يحملون الإبل والبقر والغنم من بلادهم إلى مكة للهدي والأضحية وأمثال ذلك. نعم إنما تعتني الأئمة الحاذقة كالقحط والغلاء أو نحو الوباء الى تلك البلدان لا يعاملون معاملة البقاء.

ولا ريب أن بناء العقلاء ليس على بناء أمورهم ولا صبيا الحظام منها على مجرد الاحتمال بل ليس ذلك إلا للحصول الظن القوي الذي عندهم يعامل معه معاملة العلم. ومنشأ حصول الظن من الاستصحاب بوجهين آخرين ذكرهما السيد عميد الدين أحدهما ما نقلناه عنه سابقا من أن الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر إليه فيكون ارتفاع الواقع وجود إلى عدم مرجوحا على استمراره، وثانيهما أن الباقي لا يتوقف إلا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له.

وأما التغير بزوال الحال الأول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبديل الوجود بالعدم أو بالعكس ومقارنة الوجود أو العدم لذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسب أغلب على الظن مما يتوقف عليها وعلى أمر ثالث. ثم قال السيد: وهذا الاستدلال لا حاجة إليه في اثبات المطلوب المذكور لكونه أجلى من هذه الأدلة ومقدماتها، ولأن ذلك مركوز في عقول العقلاء ولو خلوا عن هذه القضايا انتهى.

أقول: هذه الأدلة مما يشهد بما ذكرنا سابقا أن اعتبار الاستصحاب عندهم اعتبره من باب الظن إنما هو من باب الظن الشخصي كما هو واضح ولكن شيخنا العلامة بعد ما صاحب الدليل المذكور وإلى ما ذكره العضدي في توجيه الاستصحاب قال: ومحصل الجواب عن هذا وأمثاله من أدلتهم الراجعة إلى دعوى حصول الظن البقاء مع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا للظن ببقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي.

ففيه أنه لا دليل على اعتباره أصلا وأيا أريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من أصالة حجية الظن إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى أنه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان، وبعيد بل مما يعلم بطلانه لو لم يكن أحد عثرنا عليه من شيخنا بهاء الدين العاملي ره في عبارته المتقدمة، وما ذكره مخالف للإجماع ظاهرا لأن بناء العقلاء

في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصاً العدميات على عدم مراعات الظن المعتبر
أقول: قوله منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً. فيه أنك قد سمعت هنا وفي غيره موضح مما تقدم ان محل النزاع
عند من اعتبر الاستصحاب من باب الظن هو حصول الظن في الواقع وقد عرفت بما لا مزيد عليه حصول الظن منه
بعد ملاحظة الوجود السابق وانتفاء الاستمرار ولاسيما أن موارد اجراء الاستصحاب عند العقلاء إنما هي
موارد نادرة وجود الرافع في نوع المستصحب بحيث يكون احتمال وجوده وجوداً في موارد شبوعه كما مثلنا
بالقحط والوباء ونحوهما ففي هذه الجهة يقوى الظن بالبقاء.

قوله: إن اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي. فيه أنه على ما اعترف به من أن اعتبار الاستصحاب
عند القائلين باعتباره من باب الظن انما هو من باب الظن النوعي يكون دليل اعتباره بناء العقلاء عليه
كذلك في جميع امورهم وهو عندهم كالعلم كما يشهد به تمسكهم لاثبات حصول الظن ببناء العقلاء على العمل في
جميع امورهم كما سمعت وكما أن العلم طريق عقلي لاحاجة في طريقيته إلى جعل الشارع فكذا الاستصحاب إذا
كان معتبراً عند جميع العقلاء في جميع امورهم لايحتاج اعتباره الى دليل خاص.

قوله: وان اريد اعتباره عند حصول الظن الشخصي منه. فيه انك قد سمعت ايضاً أن ظاهر بل صريح كلام كل من
وجدنا كلامه من القائلين باعتباره من باب الظن، إنما هو الظن الشخصي وقد سمعت الآن كلام السيد وقال
قبل ما سمعت واختار المصنف اي العلامة الأول - أي حجية الاستصحاب. واحتج بوجوه:
الأول - إن العلم بوجود الشيء الذي هو الظن ببقاءه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء
والعمل بالظن واجب ولامعنى لكونه حجة إلا هذا المقدر. أقول: لاريب أن مراده بهذا الظن أن حجية
ليست خصوصية في الاستصحاب بل إنما هي لافادته الظن والظن حجة وهو صريح في الظن الشخصي.
ثم استدل على حصول الظن من الاستصحاب بوجوه ثلاثة أحدها - قريب مما ذكرناه في بيان حصول الظن منه
والآخران ما سمعت حكايتهما الآن وكذا الحاجبي والعضدي لولم يكن أصرح حيث استدل على حجيته بأن ما
تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فإنه يلزم بقاءه.
ثم استدل على حصول الظن منه بما يقرب مما استدل للغاية ثم قال فإذا ثبت الظن منه فيلغ شرعاً للمراسلي

[illegible]

بل قد عرفت حكاية دعوى رجحان البقاء عن المختصر وعن أصحابه حكاية المعارج من قوله فيظن ثبوته فيدل
فيجب الحكم بثبوته وسمعت أيضاً الاستدلال المذكور الذي أرجعه إلى تقريب العضدي حيث قال لنا الراجح
بقاؤه وقد سمعت أيضاً أنه حكي عن ذكرى والمحقق الخوانساري أيضاً ظهور كلامهما في الظن الشخصي .
وقد سمعت أيضاً أنه لا يمكن استفادة أن اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أو الشخصي أو جزماً من
استدلال الفقهاء به من أول الفقه إلى آخره نعم ومع ذلك كله كيف يمكن أن يقال أن ما ذكره شيخنا المرة
مخالف للإجماع بل الظاهر أن دعوى اعتباره من باب الظن النوعي خلاف ما اتفق عليه المتأخرون باعتباره في
من باب الظن إذ لا يساعده كلام أحد منهم . وأما الظن الشخصي فقد عرفت من صرح به .
وحاصله ثلاثة ممن اعترف هو بظهور كلامهم فيه وسبعة ممن اضفناهم إليهم فتلك عشرة كاملة وهم العلامة
والسيد العميد والحاجبي والعضدي والمختصر والمعارج والاستدلال الذي ذكره شيخنا العلامة قوله :
إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه ، فيه أولاً أنه لا يلزم الاختلاف
إلا على حكمين لاشتراك جميع من حصل الظن الشخصي لهم في تحقق الاستصحاب واشتراك جميع من لم يحصل
لهم في الحكم المخالف للاستصحاب فلا يلزم تعدد الحكم بتعدد الأشخاص والأزمان إلا هذا المقدار .
وثانياً - أنه يلزم هذا الاختلاف على الظن النوعي أيضاً لأن هذا الخلاف بين الفقهاء ثابت فبعضهم يقول
بحصول الظن النوعي منه وبعضهم ينكره .
ولا ريب في تعدد أشخاص كل من الحكمين والثاني يلزم المحذور المذكور هنا فإنه ما يلزم من اختلا ثم
على اثني عشر قولاً مضاعفاً .
وثالثاً - أنه لو كان استلزام كثرة الاختلاف وتعدد الأحكام باختلاف الأشخاص مانعاً عن الاعتبار
يلزم عدم اعتبار الأدلة الاجتهادية بطريق أولى لأنه موجب كثرة الاختلاف فيما كثر لأن الأمر مثلاً إذا
ورد في مورد فله احتمالات بعدد مذاهب الفقهاء في حقيقته من الوجوب ومطلق الطلب والندب والإذن
والمهدد به وغيرها وما وقع الاختلاف فيه صار ناشئاً إلى احتماله وقوة الحمل الذي يختلف الحكم به . ولا نرى
أنه اختلاف الأقوال في الموارد التي ورد فيها الدليل الاجتهادي أكثر تقابلاً من الموارد الخالية عنه .

فيصل أن لزوم كثرة الاختلاف بنفسه غير مانع عن الاعتبار. ثم قال: ثم إن ظاهر كلام العضدي حيث أخذ في افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع أن الاستصحاب أمارة حيث لا أمارة، وليس في الأمارات ما يكون كذلك. نعم لا يبعد أن تكون الغلبة كذلك انتهى.

أقول: لا يخفى الريب بعد ما سمعت من أن اعتبار الاستصحاب عندهم من باب الظن الشخصي أن حصول الشخصي منه موقوف على عدم وجود الظن الشخصي على خلافه فعلى هذا لا وجه لكونه من سائر الأمارات المعتبرة عندنا على الاستصحاب لعدم تقييد اعتبارها بحصول الظن الشخصي منها هذا ما هو المدار عندنا.

وأما العامة القائلون باعتبار بعض الأمارات الأخر كالقياس والاستحسان ونحوهما فلا نسلم عدم تقييد اعتبارها عندهم بعدم الظن الشخصي على خلافها لأن ملاك اعتبار جميع الأمارات المعتبرة عندهم هو حصول الظن الشخصي منها فلو لم يحصل منها لم يعتبره ولا ريب أن أقوى موانع حصول الظن الشخصي هو الظن الشخصي على الخلاف.

قوله: نعم لا يبعد أن تكون الغلبة كذلك فيه منع كون اعتبار الغلبة عند القائل باعتبارها مقيدا بعدم وجود أمارة على خلافها بل يفيد حصول الظن منها ولو كانت أمارة غير مفيدة للظن الشخصي على خلافها. نعم لو كانت الأمارة المقابلة للغلبة مفيدة للظن الشخصي سقط اعتبار الغلبة حينئذ كسائر الأمارات لأجل عدم حصول الظن منها لا لأجل مجرد وجود الأمارة على خلافها.

ثم إنه أخذ في نقل كلام السيد الشارح للوافية الذي حاصله حصول الظن بملاحظة غلبة بقاء الممكنات القارة في حال الشك في بقاء المستصحب وكلام المحقق القمي الذي وجّه به كلام الشارح المذكور الذي حاصله حصول الظن بملاحظة غلبة بقاء أفراد نوع المستصحب أو صنفه ثم أخذ في الرد عليه بما حاصله أن حصول الظن يتوقف على وجود ربط وجامع قريب بين نوع أو صنف يكون غالب أفراده موجودا في زمان الشك في بقاء المستصحب حتى يصير ذلك الربط موجبا لحصول الظن ببقائه أيضا وليس هذا الربط موجودا في الشك في الفتق ولا في الشك في رافعية الموجود.

ثم مثّل في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره بنفسه لأجل الشك في مدخلية التغير في وصف النجاسة

بقائه او نفيها. فلا ريب أنه لا يحصل الظن ببقائها بمجرد بقاء غالب الأحكام عند زوال التغير لعدم الجامع القريب والرابط بينها وبين سائر الأحكام وكذا الوشك في ناقضية المذي ونحوه في الشك في وجود الرافع الا الكلية والأمور الخارجية يحصل الظن بالبقاء إذا لوحظ له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراده البقاء ولذا يظن عدم النسخ عند الشك فيه لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف والتأمل حتى لا يحصل التغاير فإن المتطهر في الصبح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثباته بالغلبة ينبغي يتبع الموجودات الخارجية مثل بقاء ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده ونحوها.

نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقارب في حاله ودخل في بقاء الطهارة وجدناه الأغلب متطهرا في هذا الزمان حصل الظن ببقاء طهارته وبالجملة فما ذكروه من ملاحظة أغلب الصنف لحصول الظن حق إلا أن البناء على هذا في الاستصحاب يسقط عن الاعتبار في أكثر موارده انتهى كلامه.

وهو شيء جيد وارد على كل من رد عليه من متأخري المتأخرين الذين كانوا ملتفتين إلى أقوال الثلاثة بين الشك في المقتضي والرافع وفي الشك في الرافع بين الشك في وجوده ورافعية الموجود أمثال الذي وهو لذا ادعوا حصول الظن من الاستصحاب مطلقا في جميع موارده ولكنه لا يرد على من هو الأصل في اعتباره من باب الظن من العامة وقدماء الخاصة كما عرفت من اختصاص كلام جملة ممن وجدنا كلامهم بالشك في الرافع بل ظاهر الجميع اختصاصه بالشك في وجود الرافع كما لا يخفى على المنصف المتأمل لاسيما بعد ملاحظة استناد الأمم على حصول الظن ببناء العقلاء عليه في جميع أمورهم والذي حصل له من أمور العقلاء وشاهده بالعيان أنهم لا يعملون بالاستصحاب إلا في مثل الشك في وجود الرافع مع كون وجود الرافع مرجوحا ولا يعملون به مع رجحانه كما في زمان القحط والوباء ونحوها مما سمعت ولم يحتمل بعض الحاجة بالشك في بقاء العطاء لأجل ما يخرج من حيز المتيقن.

والمحقق وغيره بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة أمكن حصول الاطمئنان باختصاص ذلك بالشك في وجود الرافع ولا يبعد القول بالاستثناء في المتيمم بعادة استناد الأمم بنائهم العقلاء المختص بالشك في وجود الرافع ولا ريب في حصول الظن عند الشك في وجوده بمجرد ملاحظة أن مقتضاه في الاستمرار بحسب نوعه أو صنفه ولا ريب أنه ولو كان يسقط عن الاعتبار في أكثر موارده إلا أن ما يبقى تحت يرفع الحاجة كما هو المتأخرون

كفاية ما عليه عمل العقلاء لوضح حوائجهم فيبنى عليه أمر المعاد في مثل كل مورد يبنى عليه أمر المعاش فيه لأن المتبع هو الدليل والمفروض أن الدليل هو بناء العقلاء في الكل كما لا يبعد القول بأنهم لما لاحظوا بناء العقلاء والدليلين الآخرين على حصول الظن منه الذين نقلناهما.

تخيلوا أن الاستصحاب مطلقا يفيد الظن ولم يلتفتوا إلى هذه التفاصيل التي التفت إليها المتأخرون ولا خطرت ببالهم ولذا لم يكتبوا في الاستصحاب إلا أسطرا قليلة في الأصول بملاحظة ما ذكر الحال في حصول الظن من جميع الاستصحاب الجارية في جميع الفقه وقالوا بحجيته مطلقا.

ثم إذا جاؤوا في الفقه اعتمدوا على ما اختاروه في الأصول ولم ينتبهوا على أن ما بنوا عليه في الأصول إنما هو حجية الاستصحاب من حيث إفادته الظن لا من حيث هو استصحاب فعملوا بجميع أقسامه وهذا غير بعيد عن القدماء هذا كله مضافا إلى أنه لا ريب في حصول الظن عند الشك في المقتضي أيضا إذا كان استعداد نوع المستصحب للبقاء في زمان الشك في خصوص المستصحب معلوما كما إذا شك في استعداد طفل للبقاء أربع عشرة سنين أو ثمانين لاحتمال خصوصية فيه أوجبت قصور استعداده عن استعداد نوع الإنسان فإنه لا ريب في حصول الظن بكون استعداده مثل استعداد غالب أفراد الإنسان فالحكم من عدم إفادة الاستصحاب الظن عند الشك في المقتضي إنما هو في كل مورد لم يحرز فيه استعداد النوع فالشك في المقتضي كالشك في الرافع من حيث اقتضاء حصول الظن فيما يوجد فيه إحراز استعداد النوع للبقاء في زمان الاستصحاب فتأمل جيدا.

وكيف كان فالمدار عند هؤلاء على الظن الشخصي وهو أمر وجداني وما ذكروه من أسبابه إنما هي أمور تقريبية فالكلام في أنه يحصل أو لا يحصل عبث لأن المرجع هو المجتهد عند الاجتهاد والإفتاء فإن حصل له يفتي وإلا فلا نعم قال بعضهم بعدم حصول الظن بالبقاء أصلا والاستصحاب في مورد من مواردها لقد أحد ما الموانع إلى آخر ما ذكره.

وفيه أنه لا يشهد بذلك لأن عدم حصوله منه في مثل ذلك الشك إنما هو للعلم الإجمالي بارتفاع الحالة السابقة في أحدها لا بعينه وهذا لا يشهد بعدم حصوله منه في صورة عدم مانع منه بل على فرض تسليم اعتباره

في ما ذكره يشهد بعدم اشتراط حجية الاستصحاب بحصول الظن بالبقاء منه بل هو يعتبر إما من باب الظن النوعي
كما عرفت هو به وإما من باب التعبد إذ لا يقدح ح عدم حصول الظن منه.

ومنها - بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم كما عن العلامة في نهايته والأكثر ممن تأخر عنه وأظن أن العلامة تمسك
ببناء العقلاء لإثبات حصول الظن من الاستصحاب وإنه لو لم يحصل منه الظن لم يعمل لا لإثبات حجية الاستصحاب
وإنما أقول ذلك بملاحظة أن المجلد الأول من النهاية موجود عندي مع شرح يب للسيد الجليل فلاحظت أن
هذا الشرح يطابق به طابق النعل بالنعل تماما.

والحال أن السيد في المقام استدل ببناء العقلاء لإثبات حصول الظن من الاستصحاب لا لإثبات حجيته وفيه
أنك قد عرفت أن بناء العقلاء عليه في خصوص الشك في وجود الرافع عند من حجية وجوده بسبب ندرة وقوعه
في نوع المستصحب كما إذا شك في حياة زيد قبل بلوغه إلى العمر الطبيعي وندرة أسباب الموت وهكذا وكذا في
الشك في المقتضي في خصوص إحراز استعداد النوع المطلق فالدليل أخص من المدعى.

وكيف كان هذه الأدلة كلها ترجع إلى أن الاستصحاب يفيد الظن والظن حجة وقد عرفت الكلام في الصغرى فيها
وفي الكبرى في مبحث حجية الظن. نعم - لو كان الدليل الأخير وهو بناء العقلاء دليلا على حجية الاستصحاب
كما حكي عن العلامة ومن تأخر عنه لا على حصول الظن كما سمعت من العميدي والعضدي ونحوهما كان راجعا
إلى الدليل العقلي وحكم العقل إجمالا. وذلك في كل مقام ينقص العقل بنفسه عن ادراك حكمه فيرجع إلى بناء العقلاء
وحكم بحقيته لما بنوا عليه وينهم إجمالا صحته وإن عجز هو عن ادراكه ولذا يقال أن بناء العقلاء دليل عقلي
إجمالي كذا سمعت مرارا عن سيدنا الأستاذ.

ولكن التحقيق أن العقل يدرك أن الوجه في بناء العقلاء بعينه هو الوجه في قبول قول الثقة وهو غلبة إيصاله
إلى الواقع وندرة مخالفته فيبنون أمورهم عليه كلية ويحملون ضرر موارد مخالفته الواقع لأنه أسهل من ضرر
ترك العمل به رأسا لأنه يوجب الوقوع في الضرر غالبا فلو فرض عدم إمكان إثبات حجية الاستصحاب
بالأخبار أمكن إثباته في خصوص ما عليه بناء العقلاء وهو الشك في وجود الرافع كما يثبت به حلق الأمثال
ومنه الأوضاع والمرادات من الألفاظ الشائع ونفي الاحتمالات المخالفة في الظواهر من الكذب والخطأ.

والنسيان والسهو والتصحيف والتحريف وأمثال ذلك.

إذ لا ريب في إعمال الأصل في هذه المقامات من لدن زمن آدم على نبينا وآله وعليه السلام إلى يوم القيامة من غير فرق بين المتصل بعدن وبين غيره بحيث لا يتوهم كون منشأ عملهم به فيها التعبد من الله تعالى فلولا أخبار الاستصحاب لعملنا عن أيضا به فيها وإذا ثبت اعتبار فيها والعقلاء فيها.

فنقول لا فرق بالضرورة بين تلك المقامات وبين موارد الشك في وجود الرافع في الأحكام الكلية والجزئية والأمور الخارجية من حيث بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب في الجميع فكما يعتبر في تلك مع قطع النظر عن الأخبار فكذا في هذه كذلك. نعم يحتاج إلى الأخبار في موارد الشك في المقتضي الموجود بأقسامه المذكورة عند تحرير النزاع وفي موارد الشك في المقتضي وقد تقدم ما لا مزيد عليه ولا الرفا على عموم الأخبار في المقام والله أعلم.

احتج المتأخرون بوجوه منها - ما عن الذريعة والغنية من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل. توضيح ذلك إنهم يقولون قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب أن يكون على هذه الحال بعد المشاهدة وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل (عرى) يقتضي الجمع بينهما لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لأن المصلي غير واجد للماء في إحداهما وواجد له في الأخرى فلا يجوز في التسوية بينهما من غير دلالة فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى وكانت الحالة الأخرى (عارية) منه لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم انتهى.

أقول: الظاهر أن أخبار الاستصحاب لما كانت أخبار آحاد غير معتبرة عند السيد لأنه لا يعمل إلا بالقطعيات وعلى فرض كونها محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بصدورها فدلالتها ظاهرة في خصوص (الشرعية) الموضوعية بملاحظة كون مورد أكثرها ذلك وعدم التنبه لعدم صلاحية خصوص المورد (لتقييد) لتخصيص العام في المطلق.

ولما كان المقصود الأصلي عندهم من الاستصحاب الذي هو محل البحث (جار) لا إثبات الأحكام الكلية وكان ظاهرًا لا عنده ما ذكرنا حكم بأن إثبات الحكم في الحالة الثانية إثبات للحكم من غير دليل وكأنه لم يلتفت إلى بناء العقلاء

على العمل به في موارد الشك في وجود الرافع بل لم يتفق في قلبهم هذا ونحوه من الدقائق. والحق معهم لعدم ابتنا
الحكم وعدم ابتناء تشاجر الاصحاب في ذلك وعدم تبيّنهم لاطراف كل مسألة مثل المتأخرين ولا سيما مثل هذا
الزمان بل إنما كان نظرهم الى الكتاب والاجماع والعقل والسنة ولم يكن ملاحظة الظن معتبرا عندهم
بدل شيء منها على اعتبار الاستصحاب في الحكم الكلي بنظرهم فلذا حكموا بذلك ولكنا بملاحظة حجية أخبار
الاحاد لدينا وثبوتها بالأخبار عموم الاعتبار لعدم تخصيص المورد وعموم ما في المضامر ولا سيما بعد ملاحظة
عدم خصوصية المورد والبعض مثل موثقة عمار وما سمعت من عدم تخصيص العام بالخاص الموافق له في
المفاد.

نحكم بعدم اختصاص المورد في الشبهة الموضوعية بما لا يوجب تخصيص ما يعمها والشبهة الحكمية ايضا
بمفادها فالى بناء العقلاء في خصوص الشك في وجود الرافع بقي الكلام في ما نسب شيخنا العلامة الى المحقق
وهو كون مثال التيمم المذكور في الاصل لا من قبيل الشك من جهة الرافع لأن التيمم ينقض بحصول
مقتضاه. ولو كان هو مجوز واستباحة الدخول في الصلاة لا رفع الحدث، ووجدان الماء رافع له كالحدث
يشك في رافعيته في اثناء الصلاة كما هو رافع قبلها.

ورده بما حاصله أن وجدان الماء غاية لاقتضاء التيمم الاستباحة لا أنه رافع له نافي كالحدث
ولكن يمكن دفعه بأن ما تخيله تخيلا لبين تخيلا بل هو الحق الذي لا محيص عنه لوجهين. أحدهما. اتفاق
الفقهاء على التعبير عن وجدان الماء بالناقض كما لا يخفى على الخبير بكلامهم في مسألة التيمم.
وثانيهما. التعبير عنه به في الأخبار المستفيضة. منها. ما عن الامام الصادق ع في خبر أبي يوسف المروزي
سأله عن تيمم الجنب إذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم. ومنها. خبر الحسن العامري عن
عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء الى أن قال قال: فان تيمم الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل؟
ومنها. خبر زرارة عن أبي جعفر ع قلت: ويصلي بتيمم واحد صلاة الليل والنهار قال: نعم ما لم يحدث
أو يصيب ماء.
قلت: فان أصاب الماء ورجا أن يقدر على ماء آخر وظن أنه يقدر عليه كلما أراد فعسر ذلك عليه

قال: ينتقض ذلك بتيمم وعليه أن يعيد التيمم إلى غير ذلك مما هو مذكور في المسائل وغيرها من
الكتب المعتبرة وبذلك يشكل ولا سيما في خبر زرارة سيما في قوله: لوجدان الماء وليس كالحدث وإن
نوى به في قوله ع حين سئل عن جواز الصلاة المتعددة بتيمم واحد نعم ما لم يحدث أو يجد ماء.
إذ قد عرفت التعبير عنه بالناقض حتى في مثل هذا الخبر مضافا إلى أن العطف ظاهر في المشاركة في نقض
مشاركة الوجدان مع الحدث في الناقضية وقد عرفت أنه يدعي أن النقض والانتقاض ظاهر في أن
المنقوض والمنتقض أمر يقتضي الاستمرار.

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لوجب في من علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه
فيها وكذا كان يلزم إذا علم بأنه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه وهو باطل
وقال في محكي الذريعة قد ثبت في العقول أن من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد
استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى وقد صار كونه في الدار في
الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها.

وأجاب عنه في محكي المعارج بأنا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي في العمل
به. أقول: إن السيد لما كان لم يعمل إلا بالقطعيات لدعوى انفتاح باب العلم عنده
فيحق له مثل ذلك فإنه يدعي أن الدليل هو ما يفيد القطع والاستصحاب لو كان مفيدا له لقلنا به
لكنه ليس كذلك والمحقق لما كان باب العلم منسدا عنده وأثبت حجية مطلق الظن اكتفى بمثل ما أتى
به عن الدليل المذكور ولكن.

ولكن يرد على المستدل أن ما لا يحصل منه ما يفيد القطع حتى في زمانه إذ من جملة الأدلة ظواهر الكتاب
والسنة المقطوع الصدور ولا ريب في عدم إفادتها القطع بالمراد بل يرجع فيها إلى ما عليه بناء العقلاء
في سائر استفاداتهم من الألفاظ الصادرة في بيان مقاصدهم من حملها على ظواهرها الموضوعية المبنية
عن الأوضاع اللغوية والعرفية ونحوها وكذلك الإشارة وأمثالها الخفي.

فبناء العقلاء لا ريب في اعتباره عند الفقهاء وقد عرفت أن بناءهم على العمل بالاستصحاب في

مقام الشك في وجود المانع ففي المثال الذي ذكره في الاستدلال. نقول إذا كان زيد ممن في العادة
في كل يوم له درس أو محاكمة، يراجعه أو طبابة ونحوها إلى الظهر، فشككنا في جلوسه قبل الظهر لاحتمال
تحقق سبب مانع لجلوسه فلا ريب أن بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال بل مع هذا الاحتمال
يجيئون إليه للدرس ورفع الخصومة والطبابة ونحوها إذا كان ممن لا يقتضي جلوسه فيها إلى الظهر
بل قد يجلس لداع وقد لا يجلس.

فالحق مع المنكر للحجية بناء العقلاء في الفرض على العمل بالاستصحاب فلا يجيئون إليه إلا للاحتياط
لو احتاجوا إليه وما ذكرنا تعرف ما في كلام شيخنا العلامة على المحقق بمنع حجية الظن في مورد حصوله
اعترف به صاحبنا، وهو الشك في وجود المانع لما عرفت من ثبوت حجية بناء العقلاء.

ومنها - أنه لو كان حجة لزم التناقض إذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته فكذا بعد الو
كذا الاستصحاب، أن وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول أو قبال الاشتغال
بالصلاة. فيقتضيه ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب فإن في حكى المحقق استصحاب الحال ليس حجة
لأن شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم إن مثل هذا الاستصحاب يسلم عن المعارض لأنك
تقول الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده.

وأجاب عنه ذلك في محكي المعارج بمنع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الأدلة المظنونة
لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض. أقول ما ذكره المحقق في الجواب مبني جدا مضافا إلى أنك بعد
ما عرفت من أن اعتبار الاستصحاب عند القائل باعتباره من باب التعبد إنما هو من باب الظن
الشخصي كما هو ظاهر أو صريح أدلتهم فمع أنه لا يجيز عندهم الاستصحاب من حيث هو بل كل استصحاب
يفيد الظن الشخصي فهو معتبر من حيث الظن لا من حيث الاستصحاب.

فالحجة عندهم في الحقيقة إنما هو الظن بما هو ظن، ومعنى حجية الاستصحاب أنه يفيد الظن والظن حجة كما
عرفت فعلى هذا كل استصحاب حصل منه الظن ولو باعتضاده بأمارة أخرى يستحيل أن يحصل أيضا
من الاستصحاب الذي يعارضه وذلك يختلف باختلاف المقامات من غير فرق بين ما كان الشك

في أحد الاستصحابين مسبباً عن الآخر وبين ما كان الشك فيهما مسبباً عن أمر ثالث فقد يحصل الظن من
الاستصحاب السببي فيتبعه الظن بعدم المستصحب المسببي الذي كان استصحابه معارضاً للاستصحاب
السببي وقد يكون بالعكس إذ كما يحصل من الظن بالسبب والملزوم الظن بالمسبب واللازم كذا يحصل من الظن
بعدم المسبب واللازم الظن بعدم السبب والملزوم فلا يمكن أن يحكم كلية بأن الاستصحاب السببي مقدم على
المسببي حتى على القول باعتباره من باب الظن لوضوح أن حال الظن حال العلم فكما أن في العلم قد يستدل بوجود
المؤثر على الأثر.

وقد يعكس فكذا في الظن حرفاً بحرف لأن أسباب كل من العلم والظن الشخصي غير محصورة لا يمكن ادراجها تحت ضابط.
لا يخرم ما ذكرنا ظهور ما في كلام شيخنا الأنصاري من أن توهم امكان العكس مدفوع بما سيجيء ولكن توضيح
المرام يقتضي بسط في الكلام وهو أنه لا ريب أن السببية والمسببية إنما هما بين ذات الملزوم واللازم بحسب
الوجود الخارجي فالملزوم سبب وواسطة في الثبوت لأن الغرض من الاستصحاب إنما هو اثبات
وما يلزمه عقلاً بناء على اعتباره من باب حكم العقل فالاستصحاب طريق من طرق اثبات المستصحب ولوازمه
مثلما سائر الطرق العقلية والعادية والشرعية وكما أنه قد يكتشف سائر الطرق من وجود اللازم أو عدمه
وجود الملزوم أو عدمه وبالعكس فكذا بالاستصحاب.

ثم إنه قد يكون العلم بأحدهما أو الظن به مسبباً عن العلم أو الظن بالآخر وقد يكون بالعكس فكذا قد يكون
الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر وقد يكون بالعكس وذلك يختلف باختلاف المقامات فتارة
يلتفت الذهن ابتداء إلى اللازم ويشك فيه فيصير الشك فيه سبباً للشك في الملزوم وقد يصير بالعكس.
وثالثة يلتفت إليهما دفعة واحدة فلا سببية بينهما بل يتعلق الشك بهما دفعة واحدة ثم إنه في صورة
كون الشك في اللازم مسبباً عن الشك في الملزوم بحيث لو كان الملزوم متيقناً كان اللازم أيضاً كذلك
كما إذا غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الكرية والطهارة مع سبقه بالكرية والطهارة إذ بعد الغسل
في بقاء نجاسة الثوب للشك في بقاء كرية الماء أو طهارته فقال شيخنا الأستاذ ره أنه لما كان الشك في بقاء
الماء سبباً للشك في نجاسة الثوب كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأول فلا بد من

حصول الظن بعدم النجاسة في المثال.

أقول: لا يخفى أن ما يصلح سببا لحصول الظن بمقتضى الشبهة إلى الاستصحابين وهو الوجود السابق وا
الاستمرار إذ لا ريب أنه كما كان الماء موجودا ومقتضيا لاستمرار الطهارة كذلك النجاسة في الثوب
كانت موجودة ومقتضية للاستمرار وكما أن الأول مشكوك البقاء كذا الثاني. وكما أن الظن ببقاء طهارة
الماء يستلزم عقلا ارتفاع نجاسة الثوب كذلك الظن ببقاء نجاسة الثوب بعد غسله مع جميع شرائط التطهير
في الماء يستلزم عقلا الظن بارتفاع طهارة الماء قبل غسل الثوب فيه وكما أن اللازم يستحيل انفكاكه في الوجود
الخارجي عن الملزوم كذلك العكس فلم يبق شيء يمكن أن يصير سببا لحصول الظن من أحد الاستصحابين
بخصوصه دون الآخر.

وأما سببية الشك في أحدهما للشك في الآخر فهذا بمجرده ليس شيئا يوجب حصول الظن في خصوص الأصل
الجاري في الشك السببي لأن سبب الظن لا بد أن يكون شيئا له تعلق ما بالواقع وارتباط إلى الوصول إليه
وسببية شك للآخر لا تصير سببا لقرب الشك السببي إلى الواقع ولا سببيته سببا لبعده عنه فحينئذ هذا
تبعية حال الذهن بالنسبة إلى الثاني لحاله بالنسبة إلى الأول ليست إلا كتبعية نفس المسبب للسبب فلو كان
مثل هذه التبعية موجبا لحصول الظن بالسبب مع قطع النظر عن جميع أسباب الظن لوجب حصول الظن
في ما إذا كان أصل وجود اللازم والملزوم مشكوكا كما إذا شك في طلوع الشمس ووجود النهار إذ لا ريب
في أن حال الذهن بالنسبة إلى الشك في وجود النهار تابع لحاله بالنسبة إلى الشك في طلوع الشمس فلا بد أن
يحصل الظن بطلوع الشمس بمجرد هذه التبعية ولو كان جميع أمارات الطلوع منتفية لأن ما نحن فيه بعينه
مثل هذا الفرض من عدم شيء يوجب حصول الظن في السببي إلا هذه التبعية لأن ما عداها متعارضا
هذا.

والحاصل أن حصول الظن من أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وكم الحظ بحصول الظن من أحدهما
دون الآخر حكم وترجيح بلا مرجح. فتحصل أنه لا يحصل الظن بشيء منهما بنفسه بل يتوقف على انضمام أمر آخر
عليه ونحوها إلى أحدهما مثلا إمكان الغالب بنفاد طهارة الماء ظن بارتفاع نجاسة الثوب ولو كان

الثالث تخصه ظن بارتفاع طهارة الماء وبقاء نجاسة الثوب فتأمل جيداً.

نعم- على القول بالتعبد لا مشاحة من القول بحكومة المبنى على المبنى كما سيجيء ان شاء الله تعالى تحقيقه

ومنها- أنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى وأرجح من بينة الاثبات لتأييدها باستصحاب

البراءة الأصلية. اقول: هذا الدليل من العامة وهو مما أورده العضدى في شرحه على مختصر الحاجبي لما

كان اعتبار كل من البينة والاستصحاب عند العامة من باب الظن الفعلي.

وتوهم المستدل ان القائلين باعتبار الاستصحاب يدعون المراد من الظن في جميع الاستصحابات الذي يعلم بأنه

لو كان حجة لزم حصول الظن اللفظي من خصوص بينة النافي لتأييدها بالاستصحاب البراءة الأصلية الذي

هو قسم من كلي الاستصحاب الذي يدعون افادته الظن الفعلي في جميع المقامات ولازمه وجوب تقديم

بينة النافي دائماً وهو باطل اتفاقاً.

واجاب عنه العضدى بمنع الملازمة وإنما يتم لو حصل الظن بها وتأييد احدها بالاستصحاب وليس كذلك

فإن الظن لا يحصل الا بينة المثبت في ذلك لأنه يبعد غلطه بأن يظن المعدوم موجوداً بخلاف

النافي إذ لا يبعد غلطه في ظن الموجود معدوماً بناء على عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة

وله وجوه أخر من الأولوية وهو أن المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق قطعية بخلاف النافي فإن دعواه

عدم العلم وهو ظني.

وإن اتحاد الحق أكثر من دعوى الباطل والتجربة دالة على ذلك فقد عارض الأصل الغلبة وبقي ما ذكرنا سالماً

انتهى. أقول: يتوقف تصريح المستدل بخصوص استصحاب البراءة الأصلية وكون نفي المورد الذي أنكر فيه

اعتبار الاستصحاب عين استصحاب البراءة الأصلية الذي هو صريح في أن مراد هذا المستدل استصحاب

النفي المسمى بالبراءة الأصلية. كيف يتجه الايراد عليه بأنه مشترك الورود بناء على ما صرح به جماعة

من كون هذا الاستصحاب مجمعاً عليه بل هذا الاستدلال لا ينشأ عن خطاء المصرحين بالاجماع أو أراد نفي

اجماع الخاصة وبعد الاطلاع على ما نقلنا من العضدي أنه من الاستدلال والأجوبة يظهر لنا ان فيه كلام

وعذره انه لم يكن عنده كتاب العضدي ولم يثبت عنده أن بناء العامة على الظن الفعلي في جميع الأصول

والأدلة، وهذا الاستدلال والأجوبة أيضاً مما هو صريح في أن بناءهم على أن اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصي ولهذا لا يعتبر بينة النافي لعدم حصول الظن من الاستصحاب المؤيد له إذ لو كان اعتباره من باب الظن النوعي لم يكن محيص عن تقديم بينة النافي لتأيده بالاستصحاب دون بينة المثبت، وعلى فرض تأيد المثبت بغلبة أخرى بما ذكره العضدي كان يجب الحكم بالتساقط ونحوه وذكروا أدلة أخرى اعتبارية لا فائدة مهمة في نقلها والجواب عنها.

بقي الكلام في حجج المفصلين فنقول: أما التفصيل بين الوجودي والعدمي بعدم الاعتبار في الأول والاعتبار في الثاني فهو الذي استظهره شيخنا الأستاذ من استظهار سعد الدين التفتازاني من عبارة العضدي في نقل الخلاف إن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي، وما استظهره لا يخلو عن تأمل لأن عبارة العضدي في نقل الخلاف هذه:

وقد اختلف في صحة الاستدلال به لإفادة ظن البقاء وعدمها لعدم إفادته إياه فأكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته وأكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي أصلاً، ولا ريب أن ظاهر صدرها إنما هو الخلاف في الاستدلال به لإثبات الأحكام الشرعية لأن غرضهم بيان الطرق الصالحة له دون غيرها لا ريب أن وجه حكم الأكثر بعدم صحة الاستدلال به إنما هو عدم إفادته ظن البقاء وهذا لا تفاوت فيه بين الإثبات والنفي المتعلقين بالحكم الشرعي وغيره.

وأما وجه تخصيص النزاع بالحكم الشرعي فهو أنه المقصود بالبحث مضافاً إلى أن طريق إثبات الحكم الشرعي لديهم منحصر في النص والإجماع والقياس كما ذكره العضدي عند التعرض للأدلة الثابتة وهذا كما يحتمل اعترافهم بحجيته في النفي الأصلي فقط كذا يحتمل اعترافهم بها في الأمور الخارجية فقط مطلقاً من غير فرق بين الوجودية والعدمية لبناء العقلاء وذلك لا لحصول الظن منه فيكون مرادهم بالحكم الشرعي أعم من النفي والإثبات المتعلقين بالحكم الشرعي الكلي.

ولهذا قلنا عند تحرير محل النزاع يمكن استفادة تفصيل أكثر الحنفية بين الحكم الشرعي وبين الأمور الخارجية من عبارة العضدي هذه لعدم الاعتبار في الأول لما ذكرنا من الوجه والاعتبار في الثاني لبناء العقلاء أو

لدعوى عدم حصول الظن بالبقاء في الأول وحصوله في الثاني لعدم امكان انكار بناء العقلاء على الاستصحاب
في أمورهم ولو في خصوص الشك في وجود الرافع عند موجبية احتماله بالنسبة إلى احتمال البقاء، ما يشك في بقائه
من غير فرق بين الوجودي والعدمي. ولكن يدفع الاحتمالين ما يأتي بعيد هذا. ولكن ظاهر ما حكي عن التفتازاني
أنه فهم من كلام العضدي أن الخلاف انما يكون جهة في الحكم الشرعي الكلي الوجودي دون النفي الأصلي لا أنه فهم
منه التفصيل بين مطلق الوجودي والعدمي.

ولعل منشأ اشتباه التفتازاني في فهم التفصيل المذكور مضافاً إلى ما سمعت من تفريع قوله فلا يثبت به حكم
شرعي على قوله وأكثر الحنفية على بطلانه هو ما ذكره بلا فصل من عبارته من قوله: ولا فرق عند من يرى صحته
بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً كما يقال فيما اختلف في كونه نصاباً لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل
بقاؤه، أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين أنه كان قبل خروج الخارج متطهراً والأصل
البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه انتهى.

فتوهم منه أن الخلاف إنما يكون في الحكم الشرعي الذي جعله العضدي في مقابل النفي الأصلي فعلى هذا يكون اللام
في كل من لفظ الاثبات والنفي في كلام التفتازاني للعهد بمعنى أن خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي بالاستصحاب
لا في اثبات النفي الأصلي فإنه مسلم عنده ولكنه خلاف ظاهر الصدر لظهوره في أن وجه الانكار إنما هو عدم حصول
الظن منه.

ولا ريب في عدم الفرق من هذه الجهة بين نفي الحكم الشرعي الكلي وبين اثباته مضافاً إلى أن الحنفية استدلوا مضافاً الى
الدليل الذي مر نقله بأنه لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى بالاعتبار. لظهور هذا الدليل في عدم
اثبات النفي الأصلي أيضاً بالاستصحاب لوضوح أن الاستصحاب المؤيد ببينة النفي هو استصحاب النفي الأصلي
ولوضوح ما نسب إلى التفتازاني من منع الاستظهار وكشف عن أنه انما استظهر ذلك من نفس العبارة التي حكيناها
قبل الاطلاع على أدلة الحنفية وبعد الغفلة عن أن وجه انكاره.

دعوى عدم حصول الظن منه وإنه انما قصر نظره على العبارة الموهمة لذلك من دون ملاحظة ما قبلها
وما بعدها كما أن ما احتملناه سابقاً من التفصيل بين الحكم الشرعي وبين الأمور الخارجية كان مبنياً عليه

أيضاً والا فبعد ملاحظتها يعلم أن الحكم بكونه مطلقاً نشأ من أمر جلي. وكيف كان فلم نجد هذا التفصيل في كلام أحد
ممن تعرض لجميع الأقوال بل كلام النقّاد أيضاً على ما سمعت لا يخلو منه إلا أن خلاف المحكي إنما هو في إثبات الحكم
الشرعي دون النفي الأصلي كما عرفت مما ذكرناه وهذا لا دخل له بالتفصيل المذكور لأن هذا كما عرفت تفصيل
بين الحكم الشرعي الكلي والنفي الأصلي الذي هو مختص بشبهة التكليف وهو الذي يعبر عنه بأصالة النفي البراءة
الأصلية وأين هذا من التفصيل بين مطلق الوجودي ومطلق العدمي فالتفصيل الذي عنونه به المبحث لا شاهد
أثر له في كلام أحد من الخاصة والعامة فيما أعلم حتى ينقل من دليله ويورد عليه بما أورد عليه شيخنا الا
مضافاً إلى عدم الفرق بينهما لا من باب الظن ولا من باب التعبد.

وأما ما يرد على تتمة كلامه ره فيتعلقنا عن التعرض له لما هو أهم منه نعم لا بأس بالإشارة إلى ما لا يخلو من
الإشارة إليه وهو أنه اعترض في آخر كلامه بأن هذا التفصيل على القول بالتعبد مساوق لما دون التفصيل
لأن علة الوجود ودافع العدم ثابت في بقاء العدم في جميع الحدود فإن من جهة الشك في دافع العدم وهي علة
الوجود.

يرد عليه أن لازم ذلك الاعتراف بحجية استصحاب عدم الانقضاء وعدم بلوغ غاية الاستعداد بل عدم العدم
الذي هو لازم الوجود في جميع مقامات الشك في المقتضي لأن الشك في بلوغ الغاية إنما هو شك في دافع عدم
البلوغ وقد ثبت اعتباره بالوجوه الثلاثة المتقدمة فإنكار اعتباره في الشك في المقتضي عبث لا يجدي به في
هذا العدم لا في الوجودي.

ودعوى أن الآثار الشرعية إنما هي للوجودي المشكوك دون العدمي المستصحب فترك الورود مع إمكان رفعها نفيها
بخفاء الواسطة لأن عدم الانقضاء وبقاء الاستعداد بنظر أهل العرف شيء واحد فحكم أحدهما عين حكم الآخر
بل لو قلنا باعتبار الأصل المثبت كما سنحققه إن شاء الله لما أورد عليه أعظم الإشكال رأساً.

ثم إنه يتولد من هذا الإيراد إيراد آخر وهو أنه لا يبادي التفصيل المذكور التفصيل بين الشك في الرافع
وبين الشك في المقتضي لجريان الاستصحاب على التفصيل المذكور في الأعدام المذكورة في الشك في المقتضي
ولكنه يندفع بجريانه في تلك الأعدام على التفصيل بين الشك في الرافع وبين الشك في المقتضي أيضاً فيتساويان

في هذه الجهة أيضاً. فيبقى عليهما معاً دائماً جريانه في الوجودي وفي الشك في المقتضي لخلوه عن ترتب الأحكام الوجودية على استصحاب الاعدام المذكورة فلا يترتب ثمرة على اجرائه في الوجودي وفي الشك في المقتضي ثم يرد هذا الايراد المذكور في أول كلامه من قوله: نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد.

مع أنه لا مجال لتوهم التعبد في هو من توهم من كلامه التفصيل ولاسيما مع أن مقتضى التعبد هو الاطلاق لا التفصيل لما عرفت من أنه من جملة الاستصحاب العدمي الملازم لكل وجودي هو استصحاب عدم ضده وعدم ارتفاعه وأمثال ذلك وأنه لاريب أن حكم عدم العدم وعدم الارتفاع عين حكم الوجود والبقاء عند أهل العرف بحيث توهم منه بعض المشايخ أن عدم العدم عين الوجود في مسألة الضد وغيره مع وضوح أنه فرد من أفراد العدم وأنه لازم الوجود لا عينه.

وكيف كان فمع وضوح اللزوم بحيث يتوهم منه العينية فضلاً عن كون حكمه حكمه فعلى القول بالتعبد ينبغي جعل هذا العدمي في جميع الوجوديات وترتيب عليه أحكامها ولا حاجة في ذلك إلى استصحاب عدم الاضداد والمقارنات حتى يكون أصلاً مثبتاً مع أنا نحقق إن شاء الله اعتبار الأصل المثبت أيضاً على هذا المبنى الا مثال المذكور على القول بالتعبد أيضاً.

ثم إنه على فرض وجود التفصيل المذكور ورجوعه إلى محله كيف يمكن أن يجعل لعدم الاعتبار في خصوص الوجودي وللاعتبار في خصوص العدمي بأدلة النافين مطلقاً والمثبتين مطلقاً مع أن كلاً منهما على فرض تماميته يقتضي الاطلاق. ثم إنه كيف يدعى أن المراد بأخبار نقض اليقين بالشك هو استصحاب عدم الرافع مع أن ظاهرها في استصحاب الوضوء والطهارة وغيرهما من الأمور الوجودية التي شك في رافعها وهذا يكشف عن جريان الأصل في الشك المسبب عن وجود الشك السببي إنه بلحاظ اليقين والشك في خصوص ما هو المقصود بالذات في كل مقام من الأحكام والموضوعات وإن كان يقيني وشك آخر هناك هو السبب في هذا الشك.

كما أن بملاحظة ما ذكرنا من جريان الاستصحاب في الاعدام المذكورة التي مسكنا بها في الشك في الرافع يظهر ما في كلامه الذي بملاحظة قال والانصاف افتراق القولين في هذا القسم. توضيحه أن استصحاب عدم ارتفاع

الرطوبة استصحاب عدمي والشك فيه من حيث الرافع باعتباره واستصحابه عبارة أخرى عن استصحاب الرطوبة فيترتب عليه حكم الرطوبة وعدم الارتفاع وإن كان لازم وجود الرطوبة لانتفائه عقلاً إلا أنهما شيء واحد فالحكم الثابت للرطوبة لديهم عين حكم عدم الارتفاع بعينه فاستصحاب عدم الارتفاع يساوي القولان.

وإن قال: إن استصحاب الاعدام في الشك في المقتضي كاستصحاب الوجودي في خصوص الشك في المقتضي من حيث إن شكنا شك في المقتضي عاد عليه الإيراد بعد الاغماض عن عدم الفرق بين أقسام العدم لأن الوجود واقع في كليهما أي وجود كان بأن التفصيل المذكور يرجع إلى تفصيل آخر وهو التفصيل بين العدمي الذي يختص بموارد الشك في الرافع ويترتب على عدم الرافع أثر شرعي.

وبين مطلق الوجودي والقسم الآخر من العدمي وهو الذي شك في المقتضي أو في الرافع الذي لا يترتب على عدمه أثر شرعي لعدم اعتباره أيضاً في مورد الخاص الذي هو الاعتبار من باب التعبد وعدم اعتبار الا حمل المثبت إلا أن يكون مراده بالافتراق ما يشمل ما ذكرنا فتأمل. مضافاً إلى أنه كيف يساوي هذا التفصيل مختاركم في غير الأمور الخارجية مع أنكم تحتاجون في جميع أقسام الشك في ناحية الوجود إلى الاستصحاب الوجودي الذي هو معتبر عندكم أيضاً إذ لا يجدي استصحاب عدم وجود الرافع في إثبات عدم ناحية الموجود إلا على الأصل المثبت.

ولا يمكن استصحاب عدم ناحية التمسك في ناحية لعدم سبق العلم بحالته السابقة فلا بد من إجراء الأصل الوجودي وإن كان الأصل العدمي سبباً والوجودي مسبباً والأول حاكم على الثاني إلا أنه لما لم يترتب الأثر الشرعي عليه إلا بواسطة الأثر العقلي سقط عن الاعتبار فيبقى الأصل المحكوم عليه سليماً عن الحاكم فالأصل الوجودي في هذا الفرض معتبر عندكم وغير معتبر عند المفصل المفروض هذا كله مع أن أصل وجود هذا التفصيل يحتمل أو نحوه والاستناد فيه إلى الأخبار المرعية في اعتبار الوجودي أيضاً نوع آخر.

واستفادة اعتبار خصوص الشك في الرافع نوع ثالث وعدم اعتبار الأصل المثبت عنده نوع رابع.

فإذا كان بناؤه في جميع أموره على وجود المقتضي فليفرض أنه قائل بالأصل المثبت حتى يساوي مقتضاكم ولا بدّ منه فرد ويبقى الاستدلال عليه بحاله كأنه فرض اعتباره من باب الظن أو ليفرض أنه قائل بمثل مقالكم حتى لا يرد عليه إشكالكم ثم إنه ربما خالف المحقق في هذا القول الذي لا وجه له.

ولكن لا بأس من عطف الكلام فيه بفائدة يصيبها صاحبه مما هو أنه قد يورد على قول شيخنا العلامة أن الشك إنما فرض من جهة الرافع فإذا أحكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعا جميع الأحكام المترتبة على الوجودي الذي شك فيه من جهة الرافع بأنه إنما يصح فيما إذا كان ذلك الوجودي من الآثار الشرعية لعدم الرافع والا كان الأصل من الأصول المثبتة لأنه يراد به إثبات المقتضي بالكسر.

ثم ترتيب المقتضى بالفتح وهو الحكم الشرعي عليه وهو اعتراف في مسألة الأصل المثبت بأن استصحاب عدم المانع لأجل إثبات ترتب المقتضى على المقتضي من الأصول المثبتة لأن ترتب المقتضى على المقتضي عند عدم المانع من اللوازم العقلية لعدم المانع. ولا ريب في عدم الفرق بين استصحاب عدم المانع وبين استصحاب عدم الرافع من هذه الجهة ولكن التحقيق أن الإيراد إنما يرد في بعض صور الشك في وجود الرافع أو المانع الشرعي.

فلنا في المقام دعويان إحداهما أن الأصل ليس مثبتا عند الشك في وجود الرافع أو المانع الشرعي ولو لم يكن الوجودي الذي يشك في رافعه أو مانعه أثرا شرعيا لعدم الرافع أو المانع ولا يراد بالأصل ترتيب المقتضى على المقتضي.

وثانيهما - أنه مثبت عند الشك في رافعية أو مانعية الشيء الموجود شرعا بأن شأنها، وعند الشك في الرافع أو المانع في الأمور الخارجية من غير فرق بين الشك في وجود الرافع أو المانع وبين الشك في رافعية أو مانعية الشيء الموجود.

لنا على الأولى - أن عدم الرافع والمانع الشرعيين قيد لموضوع الحكم الذي يترتب على المقتضي بالكسر فالحكم الشرعي إنما يترتب بحكم الشارع على المقتضي المقيد شرعا بعدم الرافع والمانع فالحكم الشرعي أثر لكل من المقتضي وعدم الرافع والمانع فبعد إحراز أحدهما بالوجدان أو بالأصل أو أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل يترتب عليهما

ذلك الحكم الشرعي ولا بأس بتوضيح ذلك في كل من الرافع والمانع بمثال. أما مثال الرافع فهو إنه قال زرارة لأبي
جعفر عم يصلي الرجل بوضوء واحد صلاة الليل والنهار كلها.
قال نعم ما لم يحدث. قلت ويصلي بتيمم واحد صلاة الليل والنهار؟ قال: نعم ما لم يحدث أو يصيب ماء. فإنه حكم
بجواز صلاة الليل والنهار للمتوضي الذي لم يحدث فموضوع الجواز هو هذا الأمر المقيد بعدم الرافع. ولا ريب أنه كما
يعد في العرف جواز الصلاة حكما للمقيد المذكور كذا يعد حكما لكل واحد واحد من القيد والمقيد فهو حكم لكل احد
من الوضوء وعدم الحدث أيضا وكما أنه يترتب عليهما في حال احرازهما بالوجدان كذا يترتب عليهما في حال احرازهما
بالأصل إذا عرفت هذا.

تبين لك أن استصحاب عدم الرافع الشرعي لأجل ترتيب المقتضى بالفتح وهو جواز الصلاة على المقتضي بالكسر وهو
الوضوء ليس من الأصول المثبتة لأن جواز الصلاة من الآثار الشرعية لعدم الرافع. وأما مثال المانع فهو قوله
إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء فإنه يدل على أن ملاقاة النجاسة مقتضية لانفعال الماء وأن الكرية مانعة
ومفهومه إن الماء الذي لم يبلغ الكر ينفعل بالملاقاة فوجود المانع في المنطوق قيد لموضوع حكم الشارع بعدم
الانفعال وعدمه في المفهوم قيد لموضوع حكمه بالانفعال. وتطبيقه على المدعى واضح بقياس ما ذكرناه في
الرافع فعدم الانفعال أثر شرعي لكرية الماء كما أن الانفعال أثر شرعي لعدم الكرية فيترتبان على استصحاب
الكرية وعدم الكرية.

ولنا على الثانية أما بالنسبة إلى الشك في رافعية أو مانعية الشيء الموجود شرعا فهو ما حققناه آنفا في ذيل الثمرة
في هذه الفائدة ودل على شيخنا العلامة. وأما بالنسبة إلى الأمور الخارجية فبالنسبة إلى الشك في رافعيته أو
مانعية الموجود فهو ما ذكرنا أيضا هنا وأما إذا تقول بالنسبة إلى الشك في وجود الرافع وهو إن الرافع أو المانع
فيما ليس بجعل الشارع بل من قبيل الروافع والموانع العقلية أو العادية فالحكم الشرعي الذي يترتب على المقتضي
بالكسر ليس أثرا شرعيا لعدمهما كأن يترتب المقتضي بالكسر كذلك أيضا كما في مثال الرطوبة والريح ونحوهما.
إذا عرفت هذا تبين لك أن الإيراد وارد على إطلاق كلامه وقد تنبه للإشكال بالنسبة إلى الأمور الخارجية في بعض
فيه بالنسبة إلى الشك في الرافعية فقال حيثما ثم إنه بما حققناه لدفع الإيراد المذكور من خصوص صورة الشك في وجود

الرافع من أن عدم الرافع والمانع مأخوذ على وجه الجزئية في موضوع الحكم الشرعي المترتب على الوجودي الذي هو المقتضي بالكسر يتولد إشكال آخر على الاستصحاب الوجودي في خصوص موارد الشك في مانعية أو رافعية الشيء الموجود شرعاً كالمذي عقيب الطهارة ونحوه ولا يحل الإشكال إلا بالاعتراف بأحد أمرين لا يقول هو بشيء منهما وذلك الإشكال إن استصحاب الطهارة مع الشك المذكور بعد مجيء المذي بعد الوضوء لا يثبت إن هذا الوضوء هو الوضوء الذي لم يتعقبه الحدث بعدما عرفت من عدم إمكان إحراز عدم حدثية المذي باستصحاب عدم الرافع.

والمفروض إن موضوع جواز الصلاة هو الوضوء المقيد بعدم الحدث ولا يثبت باستصحاب الوضوء الا أنه وأما وجوده فلا ولا يجوز الصلاة بمطلق الوضوء سواء تعقبه الحدث أم لا. والمفروض إن هذا الوضوء مشكوك في أنه مع الحدث أو مع عدم الحدث ولا يمكن ترتيب إنه مع عدم الحدث على استصحاب نفس الوضوء إلا على القول بالأصل المثبت لأن عدم ناقضية المذي من الآثار العقلية لبقاء الوضوء بعد المذي. كما عرفت إنه لا يمكن ترتيب أيضاً على استصحاب عدم الرافع إلا على هذا القول إلى هنا تقريبا للإشكال.

ولا يرتفع إلا بالاعتراف بالأصل المثبت وح يمكن إحراز قيد الموضوع وهو عدم الحدث إما باستصحاب نفس الوضوء وإما باستصحاب عدم الرافع أو بالاعتراف بجواز ترتيب المقتضي بالفتح على المقتضي بالكسر مع الشك في الرافع وعدم إحراز عدمه ولو بالأصل مع إنكار ما حققناه من مأخوذية عدم الرافع الشرعي في موضوع الحكم المترتب على المقتضي بالكسر إذ لو اعترف بالأصل المثبت أمكن إحراز قيد الموضوع وترتيب الحكم الشرعي كما أنه مع الاعتراف الثاني وإنكار ما حققناه أيضاً ممكن.

ولكنه لا يعترف بالأصل المثبت بالضرورة وكذا بترتيب المقتضي بالفتح مع الشك في الرافع وعدم إحراز عدمه أصلاً كما هو المصرح به في الكتاب غير مرة. وأما إنكار ما حققناه فلازمه عود الإيراد السابق عليه مطلقاً حتى في صورة الشك في وجود الرافع الشرعي لما عرفت من أنه لو لم يكن عدم الرافع مأخوذاً في الموضوع لم يكن مترتب على استصحاب عدم الرافع لا نفس بقاء المقتضي بالكسر ولا المقتضي بالفتح إلا على القول بالأصل المثبت.

إذا عرفت هذا فنقول:

نعة
إلا أن يعترف بما حققناه أولاً فعلى الأول لا يجدي الاستصحاب الوجودي في موارد الشك في الرافعية للا
لعدم إمكان إحراز موضوع الحكم الشرعي إلا على القول بالأصل المثبت وعلى الثاني يرد الإيراد السابق بالملازمة
ولا يمكن إلا استصحاب عدم الرافع في شيء من الصور إلا على الأصل المثبت أيضاً. والمفروض عدم الاعتراف به فلا بد
له في جميع صور الشك في الرافع من الشك بالاستصحاب الوجودي فكيف يساوي هذا التفصيل فتدارك.

ثم إن ما حققناه مما لا يمكن إنكاره كما لا يخفى على من تأمل مقتضى أدلة الدالة على الرافع والمانع كما لا يخفى أيضاً أن صحيحة
زرارة الأولى من موارد الشك في رافعية الخفقة والخفقتين ومع ذلك حكم الإمام بوجوب استصحاب الوضوء وحكم
ع أيضاً بوجوب الحكم بعدم النوم مع الشك في كون الخفقة والخفقتين نوماً ومع ضم ما حققناه إليهما أمكن الاستدلال
بالصحيحة على اعتبار الأصل المثبت لما عرفت من أن استصحاب الوضوء لا يكفي في إحراز موضوع الحكم الذي هو
الوضوء المقيد بعدم الحدث بل لا بد من إحراز عدم الحدث أيضاً.

والحال إنه لا يمكن إحرازه إلا بالأصل المثبت في مورد الصحيحة وهو الشك في ناقضية الخفقة والخفقتين فتدل على
أن استصحاب الوضوء في زمان الشك يثبت عدم حدوث الرافع ويحرز موضوع الحكم منضماً إلى ما حققناه إن
شاء الله في محله من أن أخبار الاستصحاب جميعها تدل على اعتبار مطلق الاستصحاب فيما لو ترتب عليه أثر شرعي
ولو بوسائط كثيرة عقلية أو عادية.

نعم لا تشمل ما إذا لم يترتب عليه أثر شرعي أصلاً لعدم ارتباطه بالشارع ثم إنه يرد عليه إشكال آخر متفرع على إنكار
الأصل المثبت وهو إنه ح لا يمكن ترتيب المقتضى بالفتح على المقتضي في شيء من موارد الشك في المانع والرافع إلا
المقتضي
إذا كان المقتضى أو المقتضي من الآثار الشرعية لعدم المانع والرافع إلا أن يعترف بإمكان ترتب المقتضى على
ولو مع الشك وعدم الإحراز إلا أن يثبت في دفع ذلك كله بأن الواسطة خفية.

يرد عليه أنه لا تشمل ذلك في الموارد المشكوك الكلية الذي لم يحرز حالته السابقة بالكلية ولا بعدمها لأن ما يعني
ليس
فيه مثله فإن أمكن في ما يعني فيه أمكن فيه أيضاً فيستصحب العدم الأزلي للكر في هذا المكان ويقال أن هذا الماء في
كما مع أنه ره معترف بأنه لا يمكن تعيين الفرد باستصحاب الكلي فما إذا تردد فيه فرد بين كونه من هذا الكلي وبين
أفراد
كونه فرداً من كلي آخر مثل الماء المفروض ومثل المذكور لأن الماء مردد بين كونه من أفراد الكر وبين كونه من

غير الكر كما أن الماء الذي مردد بين كونه من أفراد الحدث وبين كونه من أفراد غير الحدث فلا يمكن إثبات كون هذا الماء فردا من أفراد غير الكر باستصحاب عدم وجود الكر في هذا المكان ولا إثبات أن الماء الذي من أفراد غير الحدث باستصحاب عدم الحدث قبل مجيء الماء فإن كانت هذه الواسطة خفية يعني أنكار الأصل المثبت ما لم يكن الفائدة فتأمل جيدا.

ثم إنه وإن طال بنا في البحث في هذا التفصيل الذي لا أثر لوجوده ولكن الكلام فيه جر الكلام إلى ما عرفت حالا من معرفته ولم يكن له مقام أليق من المقام والله المستعان في كل مرام.

حجة القول الرابع وهو التفصيل بين الأمور الخارجية وغيرها بالاعتبار في الأول وعدمه كما في الفوائد عن الشيخ الحر في كتاب الفصول المهمة في أصول الأئمة ع من أن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته وقد حكيناه مع أمثلة المختصة بالأمور الخارجية عند تحرير محل النزاع فراجع. وفيه أولا أنه لا ريب في عموم الشك واليقين في الأخبار.

وثانيا أن مورد صحيحة زرارة الأولى هو الشبهة في نفس الحكم الشرعي لظهوره في أن سؤال زرارة إنما كان عن ناقضية الخفقة والخفقتين وإنه كان يعلم أن النوم ناقض وكأنه لم يعلم أن النعاس أيضا ناقض أم لا كما أن الماء الذي ناقض أم لا فاشتباهه إنما كان في الحكم الشرعي وكذا سؤاله الثاني وهو قوله فإن حرك... وعلى فرض كون اشتباهه في أنهما فردان من مفهوم النوم وغيرهما فالسؤال من جهة الشك في واقعية الشيء الموجود المتحقق من الاشتباه في مفهوم النوم يكون مورده أيضا من الشبهة الحكمية كما لا يخفى.

وثالثا أن مورد غير واحد من الروايات هو الحكم الجزئي فيكون نفيا في الحكم بنفسه ولا يجوز تخصيص المورد وإذا ثبت اعتباره في مورد تلك الأخبار يثبت في ما بقي بعدم القول بالفصل بين أقسام الحكم قطعا وسيجيء عند نقل حجة المحقق السبزواري ما له دخل في المقام.

القول الخامس وهو القول بعكس السابق فأنكر الاستصحاب في الأمور الخارجية ما عن المحقق الخوانساري في شرح الدروس عند قول الشهيد بعدم استعمال الماء النجس والمشتبه كما حكاه شارح الوافية نقلا عنه وظاهره المحقق القمي عن السبزواري من أن الأخبار لا تظهر شمولها للأمور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها إذ

بعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يعبر عنه بالحكم
شرعي وهذا المثال أن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به.

وفيه أولاً النقض بالأحكام الجزئية مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته
لها فإن بيانها أيضاً ليس من وظيفة الشارع ولا من وظيفة المجتهد ولا يجوز الاستناد فيها إلى التقليد بل إلى
الأمارات المقررة لإثبات الموضوعات الخارجية مثل البينة ونحوها وإنما وظيفة الشارع والمجتهد من
حيث إنه شارع ومجتهد ومبين للشرع بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

وثانياً بالحل وتوضيحه أن الذي ليس من وظيفة الشارع إنما هو بيان الحكم الجزئي للموضوع الجزئي من حيث
إنها جزئيات مثلاً أن تبيين أنه يجب الصلاة مثلاً لزيد من حيث إنه زيد وعمرو وهكذا أو أنه إذا لاقى
ثوب زيد من حيث إنه ثوب زيد نجاسة جزئية بخصوصها من حيث إنها تلك النجاسة الخاصة مع الرطوبة
الجزئية من حيث إنها تلك الرطوبة الخاصة نجس أو أن العقد الواقع من الشخص الخاص في الزمان والمكان
والمكان كذا الخ إلى غير ذلك من الأعراض المشخصة بموجب الملك والاشتغال أو حل الوطء وأمثال
ذلك لوضوح أن الجزئيات مع أنها غير محصورة لا يمكن بيان أحكامها من حيث إنها جزئيات لا يتعلق بها
غرض من حيث خصوصياتها فيما هو ملاك الأحكام الشرعية من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات تلك
الأحكام أو في نفس تلك الأحكام لوضوح أنه لا مدخلية لزيدية زيد وكونه ابن عمرو وفي سنة كذا وفي بلد
كذا وفي مكان كذا من البلد ولونه الخاص وطوله وعرضه وأمثال ذلك في مصلحة الصلاة ومفسدة شرب الخمر
المكلف
وفي نجس الثوب بملاقاة النجاسة ونحوها بل إنما شأنه بيان الحكم الكلي المتعلق بالفعل الكلي الصادر من
الكلي لوجود الملاك في الكليات.

ثم يطبق العقل بين الكليات والجزئيات بعد وضوح عدم مدخلية الخصوصيات ثم الحكم الكلي ينقسم على قسمين
أحدهما والذي يتعلق بموضوع واضح [illegible] ما هو [illegible] يتعلق بموضوع اشتبه حكمه الواقعي وكان الأول إنما
يتعلق بالكلي والعقل يطبق بين الكلي والجزئيات مثلاً الثاني [illegible] حكم الكلي المشتبه الحاصل من
كلي الحكم وكلي الموضوع المستنبط وكلي الموضوع العرفي إنه إذا علم وجوده سابقاً وشك في بقائه وجب الحكم

ببقائه. ثم يطبق العقل بين تلك الكليات وجزئياتها.

إذا عرفت هذا تبين لك أن بيان حكم كلي الأمور الخارجية من شأن الشارع من غير فرق بين الحكم الواقعي المتعلق بالأمور الواقعية وبين الظاهرية المتعلقة بالأمور المشتبهة حكمها الواقعي فكما أن الشارع إنما يحكم بأن كل الماء طاهر. وأما أن هذا الماء الموجود في هذا الاناء أيضا طاهر فليس إلا من باب تطبيق العقل فكذا الشارع إنما يحكم بأن كل المشتبه للطهارة والنجاسة طاهر.

وأما أن هذا الماء المشتبه الموجود في هذا الاناء طاهر فليس أيضا إلا من باب التطبيق المذكور لما أنه ليس من شأن الشارع بيان الحكم الظاهري لهذا الماء المشتبه من حيث هو كذا ليس من شأنه بيان حكمه الواقعي كذلك وهذا الكلام وضوحه لا يحتاج إلى الشاهد ولكن لا بأس بالاستشهاد برواية مسعدة بن صدقة المروية في بحث البراءة حيث قال ع بعد قوله: كل شئ لك حلال. وذلك مثل الثوب.

وبرواية أخرى حيث قال سأخبرك عن الجبن وغيره. ولعل التوهم نشأ من أن نفي الحكم ببقاء هذه الأمور مثل الرطوبة واليبوسة وقيام زيد وقعود عمرو ونحوها ليس حكما شرعيا. ولذا وصف الحكم في هذه الأمور بقوله الذي ليس حكما شرعيا وان الغالب عدم ترتب أثر شرعي على الحكم ببقائها أيضا مثل الحكم ببقاء زيد وعمرو والرطوبة واليبوسة والدار والفلانية والماء الكذائي إلى غير ذلك من الأمور التي لا يترتب على بقائها وعدم بقائها حكم شرعي في حق أحد من المكلفين ولا ربطها بالشرع أصلا.

وكأنه استشكل عليه التفكيك بينها باجراء الاستصحاب فيما يترتب عليه حكم شرعي وعدمه في غيره وتوهم أنها من الجزئية التي نحو بصددها لا تفرق فإن جرى الاستصحاب جرى في الكل والا فكذلك فليس حكمه بعدم ظهور الأخبار فيها أنها أمور جزئية وليس من شأن الشارع بيان الجزئيات من حيث إنها جزئيات.

فلا يرد عليه شئ مما أورد عليه من النقض والحل بل مراده إن الحكم ببقاء تلك الأمور من حيث هي ليس من شأن الشارع ولو كان الحكم الصادر عن الشارع بكلياتها تلك الأمور إنما إذ شأنه أجل من أن يتوهم انه من يقول بعموم الأخبار لتلك الأمور تدعي شمولها لجزئياتها من حيث هي جزئيات بحيث يكون عنوان

جزئيتها لحكم الشارع ولكنه مع ذلك كله ضعيف إذ ما من شيء من الأمور الخارجية إلا ويتعلق به حكم شرعي وأثر أو ظاهري بالنسبة إلى من له تعلق وارتباط بها كما لا يخفى والحكم الشرعي المتعلق بها قد يكون لازما لها وأثرا من حيث أصل الوجود والبقاء وقد يكون لازما لبقائها وإن لم يكن لازما لأصل وجودها فالمراد من حكم الشارع ببقائها هو الحكم بترتيب لوازمها الشرعية بتمامها ففي مثل استصحاب حياة زيد الحكم الذي هو لازم وجوده وأما هو وجوب الإنفاق وأداء النفقة مثلا.

والحكم الشرعي الذي هو لازم لبقائه فقط هو انتقال المال بموته إليه لأنه لا ينتقل إليه إلا بموت الموروث والمفروض أنه كان حاجب الحكم حياة زيد وإنما كان حينئذ بقاء حياة زيد فحكم الشارع ببقاء حياة زيد يراد به ترتيب ما ذكر كما أن حكمه بقبول البينة القائمة على حياته كذلك أيضا فلو كان ما ذكره من التوهم مانعا من الحكم ببقاء الأمور الخارجية كان مانعا في جعل الأمارات في الأمور الخارجية أيضا فما هو جوابك فيها فهو جوابنا في الاستصحاب.

فكيف كان فمنشأ التوهم إنما هو ما ذكرناه وهو الذي كلامه ظاهر فيه ولم يكن مرجعه قوله الذي لعله حكما شرعيا. على ما حكاه في هذا المقام ومن قوله إنه ليست أحكاما شرعية على ما في القول الحادي عشر ولعل ثمة التجديد إن ظاهر لا ينقض اليقين إبقاء نفي الحيثية السابق والحال أن إبقاء نفي الوجوب لكونه أمرا اختياريا لا يقبل حكم الشارع بوجوبه حتى يرد عليه النقض بالطهارة المتيقنة سابقا بل لو كان منشأه ذلك لم يكن النقض مختصا بالطهارة بل إبقاء جميع موارد الاستصحاب خارج عن اختيار المكلف في زمان الشك وبعده فلا وجه لتخيل ما يخبه عن خصوص الأمور الخارجية.

فتحصل أنه لا يرد عليه شيء من النقض والحل السابقين ولا النقض اللاحق بل إنما يرد عليه النقض بالأمارات المنصوبة لإثبات الأمور الخارجية ونحوها وأن الحل إنما هو أن المراد بعدم نقض اليقين بالنسبة إلى هذه الأمور ترتيب ما كان يترتب عليها لو كانت متيقنة من الآثار الشرعية.

ثم إنه ربما يتوهم أن استصحاب الأمور الخارجية إذا كان إنما معناه ترتيب آثارها الشرعية لا تظهر له فائدة لأن تلك الآثار المترتبة عليه كانت مثلك معه في اليقين السابق فاستصحابها نفسها يغني عن استصحاب

موضوعها الذي هو تلك الأمور فإن استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته
بعد فرض أن معنى ابقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية.

ثم قد يحتاج اجراء الاستصحاب في بعض الآثار الى أدنى تدبر كما في الآثار الغير المترتبة معها في المتيقن السابق
وهي الآثار التي هي آثار لوجوده وبقائه لا آثار وجوده وبقائه مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان
الشك في حياة الغائب فإن التوريث لم يكن متحققا في حال اليقين بحياة الغائب لعدم موت قريبه في ذلك الحال
بل التوريث انما يتحقق على فرض بقاء حياة الغائب.

لكن مقتضى التدبر اجراء الاستصحاب على وجه التعليق بأن يقال لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث
منه وبعبارة أخرى موت قريبه قبل ذلك الشك ملازم لارثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب وبالجملة
الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك
الزمان لكن عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان مع كونه من آثاره شرعا ليس الا لمانع في ذلك الزمان
مثل حياة القريب في المثال أو لعدم شرط وهو الموت في المثال لأن موت القريب شرط لارث الغائب
منه فيصدق في ذلك الزمان أنه لولا ذلك المانع.

أو عدم الشرط لترتب الأثر فإذا فقد المانع الموجود مثل حياة القريب أو وجد الشرط المفقود مثل موت
القريب وشك في ترتب الأثر من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي وهو حياة الغائب في المثال
حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية.

وما ذكره ره هناك انه قال قده من منع اعتبار استصحاب حرمة عصير الزبيب إذا غلا معللا بأن الحرمة
في زمان اليقين تقديرية لا وجود لها وشرط اعتبار الاستصحاب وجود المستصحب حقيقة لا فرضا في زمان
الشك في بقائه. إنه لا اشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق
ولا اشكال أيضا في عدم اعتبار أزيد من ذلك ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه فإذا قلنا العنب يحرم
ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة أما الملازمة وبعبارة أخرى سببية الغليان
لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق وأما اللازم وهو الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير

اللازم وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه (ح) فإذا شككنا في أن وصف الحيوة
له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد صيرورته زبيبا أم لا حتى يبنى على حفظه
سائر أحكام العنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا انتهى.

تمام ماله دخل بإشكال المقام. فتحصّل من جميع ذلك أن استصحاب آثار الأمور الخارجية يغني عن استصحاب
نفسها من غير فرق بين آثار مطلق وجوده وبين آثار وجود بقائه. ولكن لنا إشكالان: أحدهما - يتوجه
إلى من توهم اتحاد استصحاب الآثار مع استصحاب موضوعاتها وهو الذي تعرض له شيخنا الأنصاري من
أن شرط استصحاب الحكم إحراز الموضوع وأن إحراز الموضوع بالاستصحاب لترتيب استصحاب الحكم عليه
وقد تقدم لنا في ذلك تحقيق عند تحرير محل النزاع فراجع.

وثانيهما - يتوجه إلى ما وجّه به إجراء الاستصحاب في آثار البقاء وقد سمعت أنه صرح في هذا المقام باستصحاب
الملازمة وكذا في بحث التعليقات من كتاب الطهارة حيث صرح باستصحاب سببية الغليان للنجاسة
وفي التنبيه الرابع فسر الملازمة بهذه السببية كما سمعت وصرح في التنبيه الرابع باستصحاب اللازم
وأن له وجودا مقيدا بكونه على تقدير الملزوم وإن هذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل
عدمه فيستصحب عند صيرورة العنب زبيبا والشك في بقاء هذا الوجود التقديري إلى آخره. وشبه
وحصل له ما ينبغي من طريق الجود لا يخص سائر الطرق.

ومنها - ما لو شك في حجية العام بعد التخصيص فيقال لو لم يرد عليه المخصص لوجب أو لحرم علينا ما بقي من
أفراده. ومنها - ما لو شك في أن الأمر عقيب الحظر للوجوب أو للإباحة؟ فيقال لو ورد قبل الحظر لوجب
علينا المأمور به. ومنها - إذا وقع الشك في خيار الغبن في تعاليقه لو وقع قبل زمان وقوعها كان
الخيار ثابتا لتحقق الغبن في ذلك الزمان قطعا. ومنها - لو شك في وقوع التذكية بالذبح بكيفية لو
وقع بها قبل زمان الفرج لوقع التذكية كما لو حدث الكلب قبل مثله.

ومنها - ما لو شك في وقوع قتل أحد عمدا لمرضه فيقال لو ضربه به قبل لقتله. ومنها - ما لو أقر
في زمان الشك في مضي أجزائه، حيث لا يؤخذ بهذا الإقرار في هذا الزمان، لكن لو أقر به قبل

فكان نافذاً عليك بالتأمل في التطبيق وتحصيل غيرها. وهكذا هذا إذا أردنا تمام التطبيق التام والأمر أخذنا بلازم كلامه وهو جواز استصحاب وجود الموضوع فلا ريب أنه يصير الحكم في جميع موارد الشك تابعاً لشهوة المكلف إذ له أن يفرض وجود كلما يشتهي من الأحكام ويفرض الشك فيه فيستصحبه.

ومما يرد عليه أنه يلزم من استصحاب الوجود الفرضي اثبات الحكم التحقيقي والحال أن الوجود الحقيقي ليس أثراً شرعياً للوجود الفرضي ولا نفسه بنفسه أثر شرعي آخر كما أنه ليس بنفسه حكماً شرعياً بل إنما هو موضوع حكم شرعي فكيف يجري فيه الاستصحاب التعبدي أو يثبت به الحكم الشرعي الفعلي وإنما نطيل في أمثال ذلك لأنا مأمورون بإحقاق الحق وإبطال الباطل ونرى رسوخ هذه المطالب كما هي في القلوب وعدم تأمل فيها.

وأما القول السادس - وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين جزئه فلا يجري في الأول فهو محكي عن المحدث الاسترابادي وأنه صرح به باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع بل الضرورة على اعتباره قال في محكي فوائده المكية بعد ذكر أخبار الاستصحاب ما هذا لفظه: لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا الخاصة: كافة وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأنا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بأن صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى المعلوم عند الحكم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً وأن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بأن استصحاب الحكم الشرعي وكذا الأصول الخالصة السابقة التي إذا خلي الشيء ونفسه كان عليها إنما يعمل بها ما لم يظهر مخرج وقد ظهر في محل النزاع لتواتر

الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر مع أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها وفي أخبار التخيير في المسائل الخلافية ؛ بين رشده وبين غيه أي مقطوع فيه ذلك. لا ريب فيه وما بين هذا وذاك ، فوجوب التوقف في الثالث انتهى.

ولا يخفى أن ما ذكره أولا قد استدل به كثير ممن نفى الاستصحاب من أصحابنا كما عن الذريعة والعدة والغنية. ويمكن الالتزام بتعارض إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقا ولاحقا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنها.

ومنه أن قاعدة اليقين التي استفدناها من الأخبار لعدم دلالة العقل عليه عندهم ولا النقل بناء على عدم التفاتهم إلى تلك الأخبار إما لكونها أخبار آحاد أو لقصور دلالتها في نظرهم لا لغفلتهم عنها لأنها بأجمعها خرجت من أيديهم إلينا. ولكن هذا المحدث قد يسلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المبحوثة والمسألة المذكورة. فالحكم بعدم الحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدمه ليس نقضا له فرد عليه.

أولا النقض بالموارد التي ادعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناه عنه سابقا عند تحرير محل النزاع فإن منها استصحاب الليل والنهار والآخر لما ذكره شيخنا الأنصاري ولكن يمكن دفعه بأنه يدعي أن مقتضى القاعدة عدم اعتبار الاستصحاب فيها ورد النقض أيضا إنما التزم فيها لمكان الإجماع والضرورة وعدم حصول القطع بأن الملاك فيها موجود بملاحظة الوجود السابق فلابد من الاقتصار في مخالفة القاعدة على المتيقن خروجه منها.

فالتحقيق في الجواب هو الحل وهو أنه لولا ما ذكره في جوابه الأول من أن الاستصحاب عند الشك الذي يرجع إلى إجراء حكم ثبت في موضوع في حال من حالاته في ذلك الموضوع عند زوال تلك الحالة له. فإذا كان زوال الحالة وتبدل القيد بحيث يعد في العرف موضوعا آخر غير الموضوع الذي ثبت له الحكم أولا فهو خارج عن اعتبار الاستصحاب بالأخبار وغيره.

ولو اريد به ما إذا كان زوال الحالة وتبدل القيد فيه بحيث يعد في العرف من الموضوع الأول، ويعد ذلك الزوال والتبدل بمجرد تبدل عارض تعارض آخر لا تمس بها ذات الموضوع بل يكون عندهم مثل اختلاف الزمان الذي لا يعدونه من ذاتيات الموضوع ولا يحكمون باختلاف الموضوع باختلافه فالاستصحاب حج لا يرجع الى اسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر بل إنما حكم ببقاء حكم نفس الموضوع الأول فالقاعدة الشريفة شاملة له.

والقائلون باعتبار الاستصحاب إنما يقولون به مثل ذلك لأنه هو الذي يصدق على الحكم به أنه بناء على اليقين السابق وعلى عدمه أنه نقض له. والأصح في رد الجواب الأول أن يقال أنه إن اراد من قوله باختلاف موضوع المسألتين بزوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها إنه يشترط في الاستصحاب عدم تغير في الموضوع أصلا لا ذاتا ولا مكانا ولا حالا من أحواله الأخر.

ففيه أنه يستلزم انكار الاستصحاب رأسا إذ يلزم على هذا اختصاص الحكم حال ثبوته إذ بعد ذلك يختلف حاله من حيث الزمان لا محالة فيختلف الموضوع من غير فرق بين الحكم الكلي وجزئه فيلزم أن لا يكون للاخبار مورد وان اراد منه انه يشترط عدم تغير ما يحتمل مدخليته في الحكم عقلا بوجب زواله الشك في الحكم. ففيه أيضا ما مر إذ يلزم على هذا أيضا اختصاص الحكم حال اليقين ببقائه إذ بعد ذلك يختلف حاله بما يوجب الشك فيه فيختلف الموضوع أيضا من غير فرق بين الحكم الكلي وجزئه اه

وان أراد منه انه يشترط عدم تغير ما يحتمل مدخليته في الحكم عرفا ففيه أيضا ما مر لأن الحكم في تمام خطابات الشارع هو العرف ولم يتغير ما يحتمل أهل العرف مدخليته في الحكم كان الحكم ثابتا بنفس دليله الدال على ثبوته في الآن السابق وان أراد منه أنه يشترط عدم تغير ما يحتمل مدخليته في الموضوع عقلا أو عرفا أو بهم مدخليته بحيث يشك في بقاء الموضوع عند تغيره أو بهم بارتفاعه فهذا مسلم منه في خصوص العرفي منه لما عرفت أن الحكم هو العرف.

ولكن يرد عليه أنه لم يقل أحد باعتبار الاستصحاب عند تغير ما يحتمل عرفا مدخلية في الموضوع لأن كل من قال باعتبار الاستصحاب قال باشتراط ببقاء الموضوع وان أراد منه أن مطلق التغير يوجب تغير الموضوع في

خصوص الحكم الكلي دون الحكم الجزئي والأمور الخارجية ففيه مضافاً إلى النقض باستصحاب عدم النسخ أنه يحكم إذا أي فرق بين المتطهر الذي خرج منه المذي عند الشك في ناقضية المذي ثم عاد بين المتطهر الذي يخرج منه رطوبة مرددة بين كونها ناقضة وغير ناقضة لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية.

فإن كان وجود ما يشك في ناقضيته معتبراً للموضوع ففي المقامين وإلا فكذلك وإن أراد منه أن مطلق الشك يوجب تغير الموضوع إلا أنه قال باعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجية والأحكام الجزئية وعدم النسخ بملاحظة الحاجة والضرورة. ففيه أنه يلزم أيضاً بناء والأخبار بالأمور مضافاً إلى أنها لو تم هذا فإنما تجمع عليها الاستصحاب هذا كله مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله في جواب القول باعتبار في الأمور الخارجية وعدمه في غيرها من ظهور صحيحة زرارة الأولى في أن موردها خصوص الشبهة الحكمية وتخصيص المورد غير جائز لكونه منافياً لو فيه إن اشتباه زرارة إما في كون الخفقة والخفقتين ناقضاً مستقلاً مثل النوم والبول فأجاب عليه بأنها غير النوم المعلوم.

وإما في كونها فرداً من أفراد النوم فيكون اشتباهه في مفهوم النوم ويدل على الثاني قوله ع فإن نام لعينين اه وإنما كان يكون الشبهة حكمية لأنها على الأول مثل الشبهة في كون المذي ناقضاً وعلى الثاني مثل الشبهة في كون الخارج من غير المخرج المعتاد ناقضاً. ولا ريب في كون الشبهة في كليهما حكمية وإذا ثبت أنها نص في اعتبار الاستصحاب في هذا المورد من الشبهة الحكمية يثبت أن المراد بكلية الكبرى أيضاً بجميعها مضافاً إلى عدم القول بالفصل وتنقيح المناط وعموم سائر الأخبار.

وأما ما ذكره في جوابه الثاني من أن المخرج عن استصحاب الحكم الشرعي وكذا الأصل أمران أحدهما - تواتر الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم ثم إنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها. ثانيهما تواتر الأخبار بجعل المسائل في كلامه اه.

ففيه أنه لو أراد بالمخرج الأول أنا نعلم بورود أحكام واقعية مخالفة للحكم المستصحب في موارد الاستصحاب المتنازع فيه ضرورة بالوجدان بل المتحقق أن أخبار الاستصحاب متكفلة لما يحتاج إليه الأمة في موارد الاستصحاب المتنازع فيه الذي نعترف بتواتر الأخبار بورود خطاب وحكم فيه.

وأما المخرج الثاني من تواتر الأخبار بالتوقف في الشبهة الوجوبية ما يجيبه. ففيه أولاً أنه لو بقي أخبار التوقف على ظاهرها من الوجوب لزم تخصيص الأكثر كما عرفت في بحث البراءة. وثانياً أن كثيراً منها ظاهر في أن المراد وجوب التوقف عند التمكن من إزالة الشبهة. وثالثاً أن أخبار الاستصحاب حاكمة على أخبار التوقف كما سيجيء إن شاء الله إلى غير ذلك مما سيجيء في البحث المذكور.

وأما ما ذكره من أن هذه شبهة عرضت من جوانبها المحول ففيه أنه أي أصل أو حديث تعرض لهذه الأخبار وورود الشبهة لأجلها فيخرج عن جوابها مع أنهم يذكروا في الجواب الأول إلا أنا أشبه من النافين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر من الأخباريين من وجوب التوقف في الشبهة الحكمية.

حجة القول السابع - وهو التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره بإنكار الثاني لا يمكن استفادته من شيء من الأقوال ولكن ضعفه غني عن البيان لأن أدلة اعتبار الاستصحاب عقلاً ونقلاً لا يمكن استفادة هذا التفصيل منها والذي يهون الخطب عدم معلومية وجود قائل به وقول المحقق الخوانساري في حاشية قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه لا يظهر منه هذا التفصيل كما استظهره السيد الشارح الوافية بل هو ظاهر في عكس كلام الشيخ الحر كما سيعرف ويأتي نقله في القول الثالث عشر.

حجة القول الثامن - الذي نسبه الفاضل التوني إلى نفسه وإن لم يلزم ما حققه في كلامه هو ما ذكره في الوافية فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة قال: ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام الأول والثاني الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب. والثالث والرابع - الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهو الحرام والمكروه. والخامس - الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة والسادس - الأحكام الوضعية كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له والمضايقة تمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شيء فلا يخلو إما أن يكون موقتاً أم لا وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان

الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً وهو ظاهر وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداءً في كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل المؤقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن أن يقال إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فإن هذا لم يقل به أحد ولا يجوز إجماعاً، وكذا الكلام في النفي بل هو أولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار والتخيير أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاته والزلزلة لصلاتها والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم أم الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة إلى غير ذلك ينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب والقبول فإن سببيته على نحو خاص وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل وكذا الزلزلة.

أو في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية أعني الأسباب والموانع والشرائط للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها.

كما يقال في الماء الكثير المتغير بالنجاسة إذا زال التغير من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده ويقال

في المتيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة أن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان وكذا بعده أي كان مطلقا
ومأمورا بالصلاة بتيممه قبله وكذا بعده.

فإن مرجعه إلى أنه كان متطهرا قبل وجدان الماء وكذا بعده والطهارة في الشروط ملحق مع قطع النظر عن
الروايات على حجية الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع وقت لا يقتضي العلم ولا الظن
بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت.

فالذي يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات أنه إذا علم تحقق العلامة الوضعية يتعلق الحكم بالمكلف وإذا زال
العلم بذلك والشك بل والظن يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم السابق ثم ولا إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا
علم وجود شيء فإنه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه. وفيه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة
من فقرات كلامه. ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر.

فمنها قوله والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده إذ فيه أن المنع
المذكور إنما لا يضر فيما هو بصدده من اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية من نفس السبب والشرط
والمانع لا في التفصيل بين نفس الأحكام الوضعية من سببية السبب وشرطية الشرط مثلا.

وبين الأحكام التكليفية التي هو ظاهر عنوان كلامه وكيف لا يضر في هذا التفصيل مع كون الحكم الوضعي حكما
مستقلا وظاهر أنه أمر اعتباري منتزع من الحكم التكليفي وتابع له حدوثا وبقاء وهل يعقل التفصيل مع هذا
المنع مضافا إلى ما عرفت مفصلا من عدم تحقق محل إجراء الاستصحاب فيها من وجوه تحاج.

الثاني لا ريب أن الذي هو بصدده من عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي الذي هو عنده ليس هذا الأمر
الاعتباري بل هو حكم الشارع على الشيء بأنه سبب أو شرط أو مانع ووجه عدم جريانه كما يستفيده هو من تمام
دليله في الأمر الثاني كما لا يخفى أن الأول فالحكم يثبت فيها مستندا إليه لأن الحكم بوجود الكون السابق الذي هو محل الاستصحاب
مضافا إلى أنه على فرض إرادته منه ما هو المعتبر إن هذا لم يذكر في كلامه بعيد غاية البعد عدم إرادته من
العنوان إلا التفصيل الأول وإن أراد بالحكم الوضعي هو موضوعه لا غير فلك بأن المنع المذكور لا يضر فيما
هو بصدده.

ثم إنه لو كان ما ذكره في استصحاب الملازمة في بعض التفاصيل السابقة دفع غفلة عما ذكره هنا أو لتخيل الفرق بينها وبين الأحكام الوضعية مع أنها مصرح في كلامه بالسببية ولم يتم الفرق بين تلك السببية وبين هذه المجددة في عداد الأحكام الوضعية، ولا ريب أن مقتضى ما ذكره هنا من تبعية الحكم الوضعي للحكم التكليفي حدوثاً وبقاءً، ومقتضى عدم حدوث منشأ الانتزاع للسببية المذكورة هناك بل كان كل من المنتزع والمنتزع منه مجرد فرض هو الاعتراف بعدم جريان الاستصحاب في السببية المذكورة كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في ألسنة جماعة أو أنه علم يعني علامة للحكم التكليفي كما عن بعضهم أو أنه حكم اقتضائي أو تخييري ضمني لأنه يرجع إليهما بنوع من الاعتبار كما عن بعض آخر أو أنه أمر اعتباري صرف منتزع من الحكم التكليفي كما هو المعروف في هذا العصر وسمعناه من أساتيذنا وهو المصرح به في كلام شيخنا الأستاذ ره.

فنقول إن المشهور كما عن شرح الزبدة بل الذي استقر عليه رأي المحققين كما عن شرح الوافية للسيد صدر الدين إن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وإن الحكم بكون شيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء. أقول: لا ريب أن المراد مما ذكره السيد الصدر ليس أن الخطاب الوضعي أمر اعتباري منتزع من الخطاب الشرعي بل المراد بملاحظة ما سبق أن الخطابات الوضعية الموجودة في الكتاب والسنة ترجع إلى الخطاب الشرعي الاقتضائي والتخييري لاشتمالها عليه تضمناً أو التزاماً فلا يرد بها النقض على تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير لأنها أيضاً كذلك ولو التزاماً ليس عندي شرح الوافية حتى ألاحظ ولكن شيخنا الأستاذ ره حمله على ما نحن فيه من الحكم الوضعي وهو الأمر الاعتباري ولذا أخذ من شرح الزبدة شواهد على حقية ما نحن فيه.

ثم قال: فمعنى قولنا الإتلاف سبب للضمان أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بأداء عوض ما أتلفه حال صغره انتزع العقل من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإتلاف للضمان. ويقال أنه ضامن بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الصبي حتى يدفع ذلك

بما ذكره بعض من تفطّن من مراد المنافين من أنّه قد يتحقّق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما وكذا الكلام في غير السبب فإنّ شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل ناشٍ لا منشأ وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة.

وكذا مانعية النجاسة ليست إلّا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركّب.

وأمّا الصحّة والفساد فأمرهما أوضح لأنّ الصحّة في العبادة كون المأتي به موافقاً للمأمور به وفي المعاملة ترتّب الأثر وفسادها نقيض صحّتها، ولا ريب في كون الجميع اعتبارات عقلية منتزعة من أمر الشارع أو إذنه في الصحيح ومن نهيه في الفاسد ولكمال وضوح عدم كونها بوضع الشارع قال بعدم موضوعيتها بعض من قال بموضوعية السببية والشرطية والمانعية كالحاجبي العضدي.

في الظاهر أن نحو صحّة المعاملة بترتّب الأثر من باب التوقيف بالقدم لوضوح المطلقا والا منتزعة هو كون المعاملة بحيث يترتّب عليها الأثر أي جامعة للشرائط بل صحّة العبادة أيضاً كذلك وكونها إذا كانت جامعة للشرائط كونها موافقة للمأمور به وإذا أدنى الأمر بعبادة مقيّدة بقيود أو تعلّق الأذن بمعا كذلك وأرضها المكلّف على النحو المأمور به والمأذون فيه انتزع العقل منها الصحّة.

وكيف كان فلو كان المراد بالحكم الوضعي هو المصرّح به في كلمات شيخنا الأنصاري وسمعناه من سائر أساتذتنا من الأمور الاعتبارية المعبّر عنها بالسببية والشرطية ونحوها، فالعجب ممن ادّعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع أنّه عرفت من بداهة أنّها أمور انتزاعية اعتبارية صرفة لا تحقّق لها وجوداً في الخارج أصلاً وأنّه الذي نسب إلى المشهور واستقرّ رأي المحقّقين عليه، فقال في شرحه على الوافية نقلاً عنه تعريضاً على السيد الصدر.

وأمّا من زعم أنّ الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم إنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان إذ الفرق بين الوضع والتكليف ممّا لا يخفى على من له أدنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام إنّما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير.

وبالجملة فقول الشارع: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة والحيض مانع منها خطاب وضعي وإن

تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما أن قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك الشمس
ودعي الصلاة أيام أقرائك. خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً كون الدلوك سبباً والأقراء مانعاً.
والحاصل إن هناك أمرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته
في عداد الأحكام انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أولاً أنه لا يعقل أحداث الحكم الوضعي من الحكم التكليفي وعلى فرض تحقق بعضهم مثل العبادة التي
الم مع فرض أنه أمر اعتباري يكون مرادهم بأنه ليس الحكم الوضعي أمراً مستقلاً بل إنما ينتزع من شأنه
الحكم التكليفي. فالذي يوجد في الخارج ليس شيئين مستقلين في الوجود الخارجي بحيث يكون لكل منهما ما
بإزائه في الخارج بل أمر واحد هو الحكم التكليفي وينتزع منه الحكم الوضعي فالموجود في الخارج شيء واحد هو
منشأ الانتزاع والعقل ينتزع منه أمراً آخر لا وجود إلا في الذهن.

وعلى فرض التعبير عن وجوده بوجوده في الخارج يراد به أن منشأ انتزاعه موجود في الخارج وذلك
مثل فوقية زيد لأن الموجود في الخارج ليس إلا ذات زيد وفوقيته ليست موجودة في الخارج. ولو قيل إنها
أمر خارجي يراد به أن منشأ انتزاعها موجود في الخارج احترازاً عن انسانية الانسان الكلي وكلية الكلي
ونحوهما من الاعتباريات المنتزعة من الأمور التي لا وجود لها إلا في الذهن.

وثانياً- إن عدم خفاء الفرق بينهما على من له أدنى مسكة من البديهيات الغنية عن البيان وسلم
التنافي أيضاً ولكنه لا يوجب توهماً لكونهما مجعولين للشارع بعد فرض كون الحكم الوضعي أمراً اعتبارياً
بل هما أمران متغايران ذاتاً ووجوداً أحدهما واقعي والآخر اعتباري انتزاعي لا أنه اعتباري كأنياب
الأغوال حيث لا يكون له منشأ انتزاع في الخارج مثل جود زيد وهو مثل سرعة البرق. ولا ريب
أن الجماد إذا ساوى الجرم لا يقال أنه سوى شيئين أحدهما الوجود والآخر سريته.

وثالثاً- أنه لو فرض أن يقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة فإنما هو أخبار عن وجوب
الصلاة عند الدلوك وليس إنشاء لسببية الدلوك لوجوبها لما عرفت أنها أمر اعتباري انتزاعي لا وجود لها في
الخارج أصلاً بل يمتنع وجودها فيه. والحال إن الأمر الذي يتعلق به الإنشاء لا بد من كونه ممكناً حتى

يوجد بالإنشاء الذي ليس له معنى إلا الإيجاد، فإن قلت: إن إيجاده ممكن بإيجاد منشأ انتزاعه فقد عرفت ما حققناه.

فإن قلت: إنما المراد بإنشاء السببية مثلاً هو أن يجعل شيئاً سبباً لحكم تكليفي بعد إن لم يكن كذلك بحيث لو لم يجعله كذلك لم يكن بينهما علقة وارتباط أصلاً كما في الدلوك ونحوه حيث لا تعقل ارتباطاً بينه وبين وجوب الصلاة وإنما حصل بجعل الشارع كيف ولو كان بينهما ارتباط بنفسهما لوجب أن يجب الصلاة عنده من بدء الخلقة إلى يوم القيامة وهو معلوم الفساد وكذا شهر رمضان لوجوب الصوم إلى غير ذلك ولنضرب لذلك مثالاً حتى يتضح غاية الوضوح وذلك مثل أن يكون عادة المولى أن ينام كل يوم ويريد الانتباه عند الساعة التي يبلغ الظل إلى مكان خاص.

يقول: للعبد اجعلت بلوغ الظل إليه دليلاً لإيقاظك إياي فمتى بلغ إليه في كل يوم فأيقظني من نومي فهل يرتاب ذو مسكة في أنه لم يكن بين بلوغ الظل إليه وبين وجوب الإيقاظ ارتباط وعلقة وسببية ثم حصل بإنشاء المولى.

قلت: إن ما ذكرت غاية ما يمكن أن يقال في مقام تلبيس الباطل بلباس الحق على الأفهام الضعيفة الغير القابلة لدرك كنه المطالب الدقيقة الغامضة فاسمع لما يوضح لك جلية الحق ويزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً. وهو أنه لا ينبغي أن يرتاب من له أدنى مسكة أنه على القول الحق وهو قول العدلية إن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها وإن كانت تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والوجوه والاعتبارات كما حقق في محله.

وهذا الاختلاف لا يقدح فيما نحن بصدده لأن تلك الوجوه والاعتبارات بعد ملاحظة لحوقها أو فقدها التي يترتب عليها الأحكام الشرعية فبالأخرة يكون جميع متعلقاتها المقيدة بوجود ما يعبر عنه بالسبب والشرط وبعدم المانع من غير فرق بين سبب الوجوب مثلاً والوجود، وكذا الشرط والمانع بحيث يكون تقييدها بذلك القيد مأخوذاً في موضوعيتها لتلك الأحكام علة تامة بنفسها في الواقع ونفس الأمر لتلك الأحكام بحيث يستحيل وجودها وعدم وجود تلك الأحكام ولا استحالة عرضية عرضت بملاحظة تناقض

في عمله من حكم العقل بأن الله تعالى يستحيل أن يفعل القبيح وأن يترك الحسن المعتضد بالكتاب والسنة والاجماع بل المتواترة من أن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وأن كل ما يأمر به فهو حسن في حد ذاته وكل ما ينهى عنه فهو قبيح كذالك وكل ما يرخص فيه فهو مما لا يترتب على شيء من فعله وتركه مفسدة ولا مصلحة وهو مما لا حسن فيه ولا قبح.

فالمأمور به وجوبا في فعله في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الأمر به حسن ملزم وندبا حسن غير ملزم كذالك والمنهى عنه تحريما في تركه حسن ملزم كذالك وتنزيها حسن غير ملزم كذالك، والمباح يتساوى الطرفين كذالك وإذا ثبت أن جميع متعلقات الأحكام بعضها علة تامة والعلقة حاصلة بينها وبينها كذالك وأن قيودها من الأسباب والشروط وعدم الموانع من جزئيات بين كونها الحكم وبين كونها المتعلقة مأخوذة فيها على الوجه الموضوعية لها طلبها في حسنها وقبحها ومصلحتها ومفسدتها.

اتضح لك غاية أنه لا دخلية لجعل الشارع وإنشائه في سببية الأسباب وشرطية الشروط وهكذا لجزئيته الارتباطات كانت موجودة بينها وبين الأحكام وإنه لا يمكن جعل ما ليس بسبب سببا وما ليس بشرط شرطا وهكذا لاستلزامه تفكيك اللازم عن الملزوم والأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن أو التخيير بين فعل الواجب وتركه أو بين فعل الحرام وتركه.

متعلقها

أما الأول فلأنه لو أراد جعل ما ليس سببا للوجوب مثلا سببا له وقد بينا ثبوت العلقة بين الأحكام و في الواقع فما يجعله سببا للوجوب وقد فرض أنه ليس سببا له فلا محالة في الواقع يكون سببا لحكم آخر من الأحكام فهذا الذي جعله سببا للوجوب ملزوم في الواقع للحكم الآخر والمفروض عدم ترتبه عليه وهذا ما قلنا من لزوم تفكيك اللازم عن الملزوم وهكذا بالنسبة إلى سائر الأحكام.

وأما الثاني وهو لزوم الأمر بالقبيح، فلأنه بعدما عرفت ما حققناه يكون ما ليس سببا للوجوب سببا لحكم آخر والالزام بفعل ما ليس فيه حسن ملزم قبيح فضلا عن الالزام بفعل القبيح ولكن جميع ما ذكرنا إنما يرد على القول باتصاف الحسن والقبح في ذوات الأفعال أو فيها في الصفات اللازمة.

وأما على القول باختلافها بالوجوه والاعتبار أو بالتلفيق من الذاتية والصفات اللازمة أو الوجوه والاعتبار

بنحو دفعه فإن الأمر الاعتباري ممكن قابل للجعل إذ له أن يقول إن المصلحة تدعو في جعل الحكم الوضعي كما
سيتضح إن شاء الله فتأمل جيدا. ولكن غاية ما يرد على ما حققناه على مذهب القوم لبيّن أنه لا يتم على إطلاقه
لأنه وارد في الأشياء التي جعلناها أو نفيها أو نفي ذاتي أو للصفات اللازمة.

وإنه لو كان كل من السببية ونحوها من الأمور المنتزعة الأمرية القابلة للجعل فلا أنه لم يمكن جعلها إلا بالآثار
لأنها موجودة بنفسها وتحصيل الحاصل محال ولم يمكن له أيضا نفيها أو إعدامها لأنها لازمة لذات الأسباب (الشروط)
والموانع وتفكيك اللازم عن الملزوم محال، فإذن ثبت لو كانت المنتزعات المقيدة بتلك القيود علة تامة
للأحكام فما الوجه في تخصيص السبب بمقتضيات الواجبات المشروطة فقالوا إن الوقت سبب للوجوب مثلا
قلت: فما الوجه إنه جزء أخير للعلة التامة أعني أن الصلاة الواجبة على المكلف الجامع لجميع الشرائط إنما يتصف
بالحق اللازم عند الدلوك مثلا.

والمعلول يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير من أجزائها على نحو تدرجها في الحصول إنما وقت هذا ينبغي
لك أن المثال العرفي الذي ذكروه أيضا كذلك لأن لزوم المولى أثر من مقدار بلوغ الطفل إلى موضع كذا يترتب
عليه بعد ما اختلال مراد جعل كذا الكرمي ذلك دفعا إلى خزانة ما بلا التي لا تحصل لحال تماما بعد بلوغ الطفل
الموضع كذا،

فالارتباط بنفسه حاصل بين بلوغ الطفل وأمر المولى وهو الذي دعا المولى الأمر لا أنه حصل بجعل المولى. والحاصل
إنه لا ينبغي الريب في أن موضوعات الأحكام الوضعية سواء كانت شرعية أم غيرها أمور واقعية مرتبطة
بنفسها بالأحكام التكليفية سواء كانت شرعية أيضا أم غيرها.

وأما نفس الأحكام الوضعية فهي بحسب الفرض أمور اعتبارية منتزعة من موضوعاتها بحسب الواقع أعني أن
السببية منتزعة من السبب والشرطية من الشرط وهكذا كانتزاع الإضافية من زيد إلا أنه لما لم يكن لها في
حين منتزعات العقل طريق إلى سببية الأسباب مثلا إلا الأحكام الشرعية إذ لو لم نعلم بوجوب الصلاة عند
الدلوك لم نعلم سببيته للوجوب فلذا قلنا إنها منتزعة من الأحكام التكليفية.

والا فتلك الأحكام كاشفة عنها لست منشأ لانتزاعها منها حقيقة لأن الأمر الانتزاعي مترتب على منشأ

[illegible]

وانتزاعه ومتأخر عنه بالذات. ولا ريب أن السببية مثلاً ليست كذلك بالنسبة إلى الحكم التكليفي لتقدمها
عليه كذلك في الواقع وترتبه عليها هذا كله على مذهب العدلية.

وأما على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين ولتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس
متعلقات الأحكام علة ثابتة لها ولا حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة في نفس المتعلقات بل إنما تعرض بعد إعمالها
وتعيينه فلا بد من رجوع كل من الأسباب والشروط والموانع للذات المتعلقات بعد تعلق الأحكام بها وكذا
لكون كل من السببية والشرطية والمانعية منتزعة من الأحكام التكليفية وغير مجعولية للشارع.

أو على ما هو مبنى منه على مذهب العدلية لما مر من تقدمها بالذات على الأحكام التكليفية على مذهب العدلية
بخلاف مذهب الأشاعرة لتأخرها عنها إذ لا ارتباط بين المتعلقات والأحكام عندهم ولعين فعل من الأفعال
مقتضيا لحكم من الأحكام لا بنفسه ولا مقيدا بقيد وجود سبب أو شرط أو عدم مانع وإنما تعرض هذه الأمور
بعد أمر الشارع بفعل مطلق أو مقيد بقيد من تلك القيود فتنتزع منه السببية أو الشرطية أو المانعية وهذا
المقام لما كان من مزال الأقدام كان ينبغي البسط من هذا الكلام ولكن لا مجال لنا أوسع من ذلك.

ثم إنه تبين مما حققنا أن سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع على مذهب العدلية من لوازم ذاتها
ولو كانت اعتبارية كالإنسانية للإنسان مثلاً وإن في نفس الأسباب والشروط والموانع معنى يقتضي إيجاب الشارع
أو تحريمه فعلا عند حصولها لو كانت من أسباب أو شروط أو موانع الحكم.

ومعنى يقتضي إيجاب الشارع فعلا في نفس الأسباب والشروط وتحريم فعل في نفس المانع أو إيجاب رفعه لو كانت
من أسباب أو شروط أو موانع متعلق الحكم وكيف يصح الاعتراف بأن الفعل المقيد بالدلوك على وجه الموضوعية
فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع ذلك الفعل كما هو مقتضى مذهب العدلية مع إنكار أن في القيد وهو الدلوك
ذلك المعنى إذ لو لم يكن له ذلك المعنى فلماذا قيد الشارع ذلك الفعل به.

فبذلك يندفع ما في كلام شيخنا أستاذنا من قوله وإلا لما كانت السببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته بأن يكون
فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع فعلا عند حصوله ضرورة أن الاعتراف بذلك إنكار ما يجيء أو يجتمع الخصم بل
قد عرفت أنه مما يقتضيه مذهب الخصم كما أن إنكاره مما يقتضيه مذهب الخصم إذ له حق أن يقول إنه ليس في ذات الدلوك ما

لوجوب الأمر بالصلاة مع أن الشارع قيد مطلوبية الصلاة بكونها وقت الدلوك ولازم هذين أن يجعل الشارع في الدلوك معنى يقتضي تقييد مطلوبية الصلاة به أو يرى أن المصلحة في جعل الدلوك سببا لها بإنشاء السببية بقوله: الدلوك سبب لها كما أنه ينبغي لك أن عدم قابلية الصحة والفساد ونحوها الذي بحث أوضح من عدم قابلية السببية لأنه قد يسبق إلى بعض الأوهام إنه يمكن أن يجعل ما ليس بسبب سببا كما بحث ولكن لا أظن عاقلا يتأمل يذهب وهمه إلى قبول الصحة والفساد للجعل حتى أنه أنكره الحاجبي والعضدي فلا داعي إلى إرجاع الصحة في المعاملة إلى السببية .

هذا كله على تقدير أن يكون المراد بالأحكام الوضعية هو ما بين لنا أساتذتنا من الأمور الاعتبارية الا(انتزاعية) ولكنه خلاف المصرح به في كلمات من تعرض لتنويعها من العامة والخاصة لأنهم صرحوا في أن المراد بها أن يجعل الشارع شيئا سببا لحكم أو شرطا له أو مانعا عنه أو جزءا له بأن يخاطب بخطاب دال على هذه بأن يقول الدلوك سبب للوجوب مثلا والطهارة شرط وهكذا.

وهذا المعنى من الأمور الانتزاعية الموجودة بنفسها في الخارج وهي التي يعبر عنها بجعل الشيء سببا لا كما ذكرنا هنا عند الشرح بإنشاء السببية وقد يتفق ما في الجملة الخبرية أو بالجملة الشرطية، هكذا في جعل الشرطية ونحوها بقوله: شرطت عليك كذا أو هذا شرط، وقد يقول: أكرم زيدا إن جاءك. ولا ريب أن مثل هذا إنشاء أن أصلها إنشاء وجوب الإكرام وثانيها إنشاء الشرطية، ولكن الثاني قد يكون الأول إلى غير ذلك من الإنشاءات المتداولة بين الموالي والعبيد.

ولا ريب في أنها أمور انتزاعية مثل أن يجعل الحديد مفتاحا ويجعل الخشب جزءا للسرير فيريد أن يجعله سببا (يصنع) بيده والمولى بإنشائه لسانه والكل أمور انتزاعية وما ذكرنا من المعنى هو المتبادر منه في كلام من عرّف الحكم الوضعي بكونه بوضع الشارع بمعنى أن هذه الأمور لم تكن أسبابا ولا شروطا ولا أجزاء ولا موانع قبل الشرع وإنما وضعها وجعلها الشارع كذلك بقوله: الدلوك سبب والطهارة شرط والحيض مانع والفاتحة جزء واحتمال إرادة الانتزاع من الجميع بالحكم الوضعي، خطاب الوضع هو هذه الخطابات الدالة على جعل الشارع هذه الأمور كذلك.

ويبقى ما ذكرنا إن الحكم من سنخ المركب من المحكوم عليه والمحكوم به والأمر الاعتباري الانتزاعي المذكور حتى يبطل هذا كله حضانا إلى أنه لا يمكن انتزاع السببية مثلا إلا من عنوان السبب وانتزاعها من الأمر مثل انتزاع الزوجية من عمرو بأن أمكن ذلك أمكن هذا فنقول:

إما أن يدل قول الشارع: أقم الصلاة لدلوك الشمس، على أن الدلوك سبب ولو التزاما وأما لا يدل فعلى الأول تدل استفدنا من الشارع أمرين. أحدهما إن الصلاة واجبة عند الدلوك وثانيهما - إن الدلوك سبب لوجوبها وقد عرفت أنه ليس المراد من الحكم الوضعي إلا حكم الشارع على أمر بأنه سبب مثلا وتركه به ولو التزاما وعلى الثاني لا يمكن انتزاع السببية لما عرفت من أن منشأ انتزاع السببية ليس إلا عنوان السبب مثل سائر الانتزاعيات مثل الزوجية والأبانية والفوقية وغيرها.

والمفروض عدم دلالة الآية على أن الدلوك سبب وهكذا الشأن في سائر الأحكام الوضعية. وإذا تبين أن مثل الآية المذكورة يدل على أمرين أحدهما مركب من المحكوم عليه وبه وأنه ليس الحكم الوضعي إلا هذا الثاني في مثل الدلوك سبب للوجوب بل وبقي أولى بأنه يدل مطابقة على الحكم الوضعي والتزاما على الحكم التكليفي.

وهو قوله: الصلاة واجبة عند الدلوك ولعمري هذا من الواضحات. وإنما اشتبه الأمر على من اشتبه - بواسطة تعبير البعض في مقام تعداد الأحكام الوضعية بلفظ السببية والشرطية ونحوها وإنما هو من غير تفطن لذلك اعتمادا على وضوح الأمر. ضرورة أن لفظ الحكم ما دل على إرادة المركب من المحكوم عليه وبه الصادر من الشارع والأمر الاعتباري المذكور مع أنه بسيط لا وجود له إلا في ذهن من اعتبره فلا وجه للاشتباه.

وحمل اللفظ الصريح في المركب الواقعي الصادر من الشارع على البسيط الاعتباري الذي لا يوجد إلا في الذهن من اعتبره بمجرد التخيل له بما دل على الأمر الاعتباري تأخذ والتخيل الكاشف عنه وترك ما هو صريح في ما ذكرنا هنا فإن الحد ما نسخ من التعاريف.

ثم نجد بعض المعاني الواقعية مرددة ما لم يكن سبب سببا مثلا بنوع الحصول منا حتى نعبر عنه بأنه سبب مثلا وسبب، وهكذا، ومحل النزاع بين الفقهاء هو ما ذكرنا لا هذا الأمر الاعتباري الانتزاعي

لك مضافا إلى ما ذكرنا كلمات جماعة منها ما سمعت في كلام الفاضل التوني من قوله: كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر لوضوح أن المراد من حكم الشارع على الشيء بأنه سبب لأمر جعله سببا له بإنشاء هذا الخطاب وهو قوله الدلوك سبب. كجعل الحداد الحديد مفتاحا بإنشائه وهكذا.

ومنها قول الحاجبي والعضدي قال العضدي في شرح كلام الحاجبي خطاب الوضع. الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف، ومنها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود الحكم قال الله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له وقال انظر هذا الكلام في الشرطية والمانعية.

ولا ريب أن قوله جعل وصف، صريح في ما قلناه لأن جعل الوصف مناطا لوجود الحكم أو شرطا أو مانعا لا يكون إلا إذا لم يكن بنفسه مناطا مثلا وجعله مناطا بوضع منه وحكمه عليه بأنه سبب أو شرط أو مانع وحكي في بحث تعريف الحكم عن البعض الذي قال لا حاجة إلى إدخال الوضع في التعريف.

إن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير إذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة جواز الصلاة معها وحرمتها بدونها ومعنى صحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته دونها وعليه نقض، والحاصل إن مراده أن الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني انتهى. وهو أيضا صريح في إرادة ما ذكرناه دون المعنى الاعتباري.

ومنها كلام العلامة في ... في تعريف الحكم الوضعي حيث قال: والوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا أو سببا أو مانعا وقال السيد في شرحه في مقام شرح تعريف الحكم الشرعي ونقض في عكسه بأن كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا كالحكم بكون الدلوك سببا للصلاة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها.

ولا ريب أن هذا الكلام لما كان في مقام بيان وضع الشارع وإثباته الحكم الوضعي صريح في أنه جعل بإنشاء الدلوك سببا لوجوب الصلاة وهكذا. ولعمري هذا من الواضحات الغنية عن البيان ولا أظن أن يتوهم متوهم قائل إن كون السببية السبب المنتزع من السببية التي هي أمر اعتباري منتزع من خطابات إنشائية بوضع الشارع بل هو حاصل الفرق بين الحكم الوضعي الذي هو محل النزاع وبين ما يوهم كلام الأساتيذ

كونه محل النزاع أن الأول هو الملاك الذي يحدث بواسطة عنوان السببية والشرطية والمانعية بحيث لو لم يكن.

والثاني هو الذي ينتزع من ذلك العنوان بعد حدوثه وإن الأول أمر واقعي قابل بل للإيجاد والجعل مستقلا بل موجود ومجعول وهو الخطابات الدالة على هذه الأمور الموجودة في الكتاب والسنة وأما الثاني أمر اعتباري انتزاعي محض غير قابل لذلك بل يحصل إنما هو بجعل منشأ انتزاعه كما هو شأنه في الانتزاعيات.

إذا عرفت هذا فنقول قد عرفت من الأمثلة التي ذكرنا أن الحكم الوضعي المتنازع فيه قابل للجعل لأن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه وقد عرفت وقوع ما هو من نوعه في أحكام الموالي والأمور الخارجية مثل جعل الحديد مفتاحا أو نحوه مما لا يخفى على من تتبع أحوال نفسه بالنسبة إلى تابعيه وأحوال الموالي بالنسبة إلى عبيدهم وأحوال الأطباء بالنسبة إلى المرضى فيصح جعل السببية والشرطية والمانعية والجزئية بالمعنى الذي ذكرنا فقد ترى الطبيب يجعل العلاج أسبابا وشروطا وموانع للأدوية من المنضج والمسهل والمعاجين أجزاء وشروطا وموانع لترتب الخواص عليها.

وكذا كل أهل صنعة وهذا كله مما لا اختفاء فيه ولا إشكال يعتريه وإنما الكلام في أنه هل للشارع حكم وإنشاء وخطاب يحدث بسببه سببية أمر أو شرطية أو مانعية أو جزئية لحكم من أحكامه التكليفية أو لمتعلقاته مثل الصلاة والصوم والحج ونحوها أم لا بل ليس له إلا الحكم التكليفي والحكم الذي يسمى حكما وضعيا يرجع إليه أو لا علاقة له.

وقد عرفت اتفاق الجميع على تسليم وجود خطاب الوضع في الكتاب والسنة وهو الخطابات الظاهرة فيما هو المطابقي أو الالتزامي فإرادة جعل شيء سببا أو شرطا أو مانعا كالخطاب الوارد في أن ملاقاة النجاسة سبب للتنجس وفي أن الأحداث أسباب لنقض الطهارة وأن الكر مانع عن الانفعال وأن الطهارات الثلاث سبب للطهارة وأن الأوقات والاستطاعة شروط لوجوب الصلاة والصوم والحج وأن العقود أسباب للآثار المترتبة عليها وأن الأشياء المعهودة أجزاء وشروط وموانع للصلاة والزكاة والحج.

وهكذا إلى غير ذلك مما لا يخفى على من تتبع الآيات والأخبار الواردة في الأحكام من الطهارة إلى الحدود.

إذ لا يرتاب ذو مسكة أنها خطابات شرعية متعلقة بأفعال المكلفين وليست معانيها المطابقية على وجه الاقتضاء أو التخيير فتخرج عن تعريف الأصوليين الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير فلما تنبهوا لذلك التزم بعضهم باستثنائه من التعريف بها، فزاد في التعريف قوله أو الوضع عاطفا على الاقتضاء لتدخل فيه، وبعضهم أجاب بعدم ورود النقض لدلالة تلك الخطابات أيضا على الاقتضاء أو التخيير ضمنا يعني بالدلالة التضمنية أو الالتزامية ولا يقدح دلالتها على شيء آخر فقط وهو كون شيء سببا أو شرطا.

وهذا معنى قولهم أن خطاب الوضع يرجع إلى الحكم الشرعي بنوع من الاعتبار لأن مرادهم إنه أمر اعتباري إذ كيف يعقل دعوى كون هذا الخطاب المحسوس أمرا اعتباريا، وأجاب بعض بأن هذه الخطابات خارجة عن الحدود وليست أحكاما بل هي علامات وأعلام للأحكام الشرعية،

فتحصل من جميع ذلك أنهم متفقون على أن مدلول الخطاب الوضعي أمر واقعي وإنما الخلاف في ذلك الأمر فبعضهم يقول إن المقصود منه جعل تلك الأمور الواقعية علامة لثبوت الحكم الشرعي فمفاد الدلوك علامة لوجوب الصلاة عنده وهو أمر واقعي وبعضهم يقول: إن المقصود منه جعل ملاحظة عنوان السببية ونحوها الذي قد عرفت أنه أمر معقول كالمفتاح ونحوه وهو أيضا أمر واقعي ولم يقل أحد ممن وجدنا كلامهم أن المراد بها أمر اعتباري بل لا حاجة إلى ملاك آخر في إثبات السببية ونحوها لأنه أمر واقعي يوجد بعنوان السببية ونحوها بل يجري ما ذكرنا في الحكم على شيء بأنه صحيح أو فاسد،

إذ يمكن أن يحصل بهذا الإنشاء أمر هو ملاك الصحة والفساد فليس مراد القائل بأنها حكم شرعي وضعي أن وصفي الصحة والفساد اللذين يعرضان للشيء بعد وقوعه في الخارج وهما الأمران الاعتباريان حكم شرعي بل مراده أن قول الشارع هذا صحيح وذاك فاسد حكم شرعي أريد به إنشاء ملاك الصحة والفساد ويترتب عليه الأمر والنهي والتخيير وذلك الأمر الاعتباري على العكس لترتبه على الأمر والنهي والتخيير فتأمل جيدا.

فتلخص من جميع ذلك أن الحكم الوضعي موجود في الكتاب والسنة ولا يمكن إنكاره بعد التأمل في ما ذكرنا وإنما الكلام والإشكال والخلاف في أن مفاد خطابه ما ذا إذا عرفت محل النزاع فلا بد من تحقيق الحق في الموارد

الأصلي المطابقي من هذه الخطابات والالتزامي وإنه هل المراد أصالة هو جعل السببية ونحوها التزاما

وتبعا جعل الوجوب ونحوه أو المراد عكس ذلك وعلى كل تقدير بل كل من المراد الأصلي والتبعي مجعول

بهذا الخطاب أو المجعول هو خصوص المراد المدلول عليه مطابقة والآخر غير مجعول بهذا الخطاب تبعا ب

الدلالة اللفظية،

بل إنما هو من اللوازم العقلية للمدلول عليه بالدلالة اللفظية بمعنى أن العقل يحكم بعد حكم الشارع بأن

الدلوك سبب للوجوب بأن الوجوب ثابت في الواقع عند الدلوك ولو قال الصلاة واجبة عند الدلوك

حكم العقل بأن الدلوك سبب في الواقع، وأما ما قال أنه على فرض عدم دلالة اللفظ عليه واعتبار

ثبوته في اللزوم العقلي لا يكون ح أمرا واقعيا بل أمرا اعتباريا انتزعه العقل من الخطاب ففي غاية

الضعف.

لأنه إذا دل اللفظ على جعل الدلوك سببا للوجوب ولم يدل على ثبوت الوجوب عند الدلوك فلا محالة

يحكم العقل بثبوت الوجوب في الواقع عنده وكذا لو دل على الوجوب عنده ولم يدل على أنه سبب له فلا

محالة يحكم العقل بأنه سبب له في الواقع من باب اللزوم المفروض.

وكان التحقيق إنه إذا كان المدلول المطابقي سببية الدلوك للوجوب كان الوجوب عند الدلوك مدلولا التزاميا

لفظيا ولو انعكس الأمر انعكس وكان كل من المدلولين في الموضعين أمرا واقعيا كما لا يخفى على المتأمل. بقي الكلام

في أن مدلول خطابات الوضع التي لا يمكن إنكار ثبوت تلك الخطابات في الكتاب والسنة هو جعل أمر سببا

أو جزءا أو شرطا كما عليه جماعة.

أو أن مدلولها ليس إلا الحكم الاقتضائي أو التخييري وأن تلك الخطابات أعلام وعلامات لهما فلا بد من

تحقيق الحق في ذلك على كل من مذهب العدلية والأشاعرة. فنقول: إن تلك الخطابات على مذهب

العدلية تحتمل أمورا أحدها إن نفس ما حقق في محله وأشرنا إليه في ما حققناه على فرض اعتبارية الأحكام

الوضعية في جواب شارح الوافية من أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد إلى آخر ما أشرنا إليه هناك.

إن الأسباب والشروط ونحوها أسباب وشروط ونحوها في الواقع من دون جعل جاعل بل إنما صدرت الأحكام

الاقتضائية والتخييرية بملاحظة ثبوت تلك في الواقع فالخطابات الصادرة في بيان سببية الأسباب ونحوها
التي سميناها خطاب الوضع إنما هي أخبارات عن الواقع. ليعلم المكلفون ثبوت الأحكام الاقتضائية والتخييرية
عند ثبوت ما كان سببا أو شرطا لها مثلا ويعملوا بمقتضاها، ليحصلوا ما كان سببا أو شرطا مثلا للتكليف به
ولئلا يترتبوا عليه ما رتبه الشارع من الأحكام الاقتضائية مثلا. ولعل إليه يرجع القول بأنها أعلام الأحكام
ثالثها - إن ما حقق في محله من أن الأحكام الخمسة التكليفية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية لا يقتضي
أن تكون الأسباب والشروط ونحوها أسبابا وشروطا ونحوها في الواقع.
بل لو توقفت مصالح الأحكام ومفاسدها على جعل الأسباب ونحوها لها. لصدق أن تلك الأحكام تابعة
للمصالح والمفاسد. نعم - يأتي الكلام في وجه جعل الشارع هذه الأمور المخصوصة أسبابا مثلا دون غيرها -
وإنه أيضا تابع للمصالح والمفاسد، فنقول: إنه أيضا مسلم ولا يقدح فيما ذكرنا لأن الشارع لا يجعلها إلا لمصلحة
في جعله سببا مثلا. وقد ورد في الأخبار في بيان مصالحها ومفاسدها كما لا يخفى على من لاحظ علل الشرائع
بل يمكن أن تكون المصلحة في نفس جعله سببا كما يمكن أن يكون لمصلحة الأحكام التكليفية أيضا في نفس التكليف
بشيء وإن لم يكن مصلحة في نفس ذلك الشيء نظيره في العرف أنه لو أمر المولى عبده مثلا بأخذ حمل على العبد
ولا مصلحة في حمله أصلا إلا أن المولى يريد اختباره إن العبد هل يطيعه في الأمور الشاقة أم لا؟
فقد يحصل من هذا أنه لا يلزم على مذهب العدلية أن تكون الأسباب ونحوها أسبابا ونحوها في الواقع بل
إنما يلزم ذلك على القول بكون الحسن والقبح ذاتيين وهو خلاف التحقيق بل قد يكونان ذاتيين وقد يكونان
بالصفات اللازمة وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كما في أوامر المولى الحكيم بالنسبة إلى عبده ولا يخفى
أنه قد يكون الحسن في جعل شيء سببا ونحوه بمعنى إيجاد علاقة السببية فيه ولو بالاعتبار بأن يقول جعلت
مجيء الضيف سببا لطبخ الطعام يلزم في كون المولى أمرا واقعا إيجاد هذا الاعتبار في مجيء الضيف
نعم لا بد أن يكون في هذا الاعتبار مصلحة ولو كانت تلك المصلحة مجرد عدم انتظار العبد لمجيء المولى
وأمره بطبخ الطعام لأنه قد يكون المولى غائبا عند مجيء الضيف وهكذا في جعل الشرط ونحوه ويكفي في
ذلك الجميع مجرد الاعتبار كما أن جعل الأحكام الشرعية أيضا ليس إلا اعتبارا وليس منها أيضا مجعول إلا

الانشاء.

وأما كون الشيء واجبا بعد الأمر فهو أيضا اعتباري كالسببية وعليه فتشمل الجواب. فالمثال الأسباب ونحوها
سواء كانت أسبابا لإرادة نحو التكليف أم المكلف به وإن كانت كذلك في الواقع من دون جعل جاعل إلا أنه ليس
المراد من جعلها الإصدار وحكم من الشارع بأن الشيء الفلاني سبب أو شرط أو مانع مثلا سواء كان ذلك
الشيء ثابتا بوجوده في الواقع أم حصل بإنشاء الشارع لما عرفت من التعاريف المذكورة وعرفت أيضا ثبوت
هذه الأحكام من أول الفقه إلى آخره ومع الغض عن ذلك نقول هذه الأمور إن كان جعلها ثابتا
في الواقع حتى الأحكام التكليفية أيضا.

لو فرض إمكان ثبوتها في الواقع ولو بأن المكلفين لو علموا بتلك المصالح والمفاسد لحكم عقلهم بالأحكام
التكليفية من دون حاجة إلى جعل الشارع ومقتضى ذلك أن يكون الخطاب الحقيقي لها إخبارا عن ثبوتها
في الواقع لا إنشاء إلا أنه لما كان الشارع سيدهم وسلطانهم وهم عبيده ورعيته تكلم أمره دخل في
شريعته وقبيحه لديهم يعتبر في العرف وعند العقلاء أن يقال إنه موضوع ومجعول للشارع في شريعته كما
لا يخفى على من لاحظ حال السلاطين الجارية الدنيوية مع رعيتهم وما يضعونه لهم وعليهم من أحكام سياسية
وغير ذلك مما هو عين صلاحهم في الواقع بل أكثرهم يعلمونها ولكنه لما كان من قبل السلطان يقولون إنه
بوضعه.

وكذا حال أرباب العلوم والصناعات لأن كل ما يضعونه من الأسباب والشروط وغيرها لعلومهم وصنائعهم
أمور واقعية لها مصالح ومفاسد في الواقع ولكن إذا بينه الذي هو عالم بتلك العلوم وشرع له صح أن
يقال إنه بوضعه وجعله ولهذا يقولون إن العلامات والعبارات مخترعة للشارع ولم يرجع إلى الآن من
ذلك.

والحال أن أخذ عبارة الانتزاع عن انتزاع الأحكام الوضعية المتعلقة بها كما لا يخفى كلام يرجع إلى الآن
من أنكر على من فصل بين الشرط الشرعي وغيره في مقدمة الواجب بأن يقول إن الشرطية من الأمور
الاعتبارية الجزئية القابلة للجعل أو يقول إنه لا فرق بين الشرط الشرعي وغيره لأن الشارع يجعل الشرط

الشرعي بل إنما أخبر عن كونه شرطاً في الواقع فهو مثل الشرط العقلي الشرعي ومما ذكرنا أيضاً يظهر لفظ الشرع على المتمحص مع أنهم يجعلون الشرع والأحكام بل إنما هو يبيّن ما جعل الله تعالى إلا أنه لما كان واجب الإطاعة والناس وغيبة وبين لهم ما لا يعلمون من أحكام الله تعالى صح أن يقال أنه جعلها لهم. وهذا مما لا يخفى على المتأمل ولا سيما بعد التنبيه فعلى هذا يصح نسبة جعل الأحكام الوضعية بخطاب الوضع إلى الشارع على مذهب العدلية.

ومما ذكرنا اتضح إنه لا مجال للاستشكال في أنها مجعولة للشارع على مذهب الأشاعرة بطريق أولى لعدم ثبوتها في الواقع على مذهبهم بل إنما حصلت بتلك الخطابات كما اتضح أن التعجب ينبغي أن يكون من التعجب مما قاله شارح الوافية تعريضاً على السيد الصدر لا مجال له بوضوح ورود كل من قسمي الحكم في الشرع وظاهر كل من المتتبعين أنه أنشأ ووضع من الشارع وقد عرفت إمكان الوضع في الأسباب الشرعية ونحوها كالأسباب العقلية والعادية ونحوها.

فإذا ورد خطابان من الحكم ظاهران في الإنشاء فلا داعي إلى إرجاع أحدهما إلى الآخر إلا إرادة عدم ورود المتفق على توقيف الحكم الشرعي ولا حاجة في ذلك إلى الإرجاع الذي يلزم منه اتحاد الوضعي بل يكفي دلالته على الاقتضاء والتخيير تضمناً أو التزاماً لصدق التوقيف عليه حكماً اتضح أيضاً ما حققناه من أن مجعولية الأحكام الوضعية على مذهب الأشاعرة أوضح. إنه لا وقع لما ذكره الشيخ ره من قوله: فإنا لا نعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعرة الأحكام منوطة بالمصالح. لأنهم يقولون: إنه لا سببية في الواقع بل يحصل بجعل الشارع كما أنه لا حسن في المأمور به في الواقع وإنما يصير حسناً بتعلق أمر الشارع به.

وكيف كان فقد تحقق صحة نسبة جعلها إلى الشارع على المذهبين المعروفين ووقوع الخطاب الدال عليها في الكتاب والسنة فالحق ما عليه شارح الوافية من أن بعض الخطابات تحملها الحكم الوضعي وإن استتبع حكماً تكليفياً وبعضها بالعكس ولا موجب لإرجاع الخطاب الذي تحمله الحكم الوضعي إلى التكليفي إرجاعاً يوجب اتحاد وجود الوضعي رأساً فالإرجاع تحكم.

فثبت بما ذكرنا أن للشارع نوعين من الحكم بنوعين من الخطاب يتميز كل منهما عن الآخر وإن استلزم كل منها للحكم التكليفي
المستفاد من الآخر إلا أن المقامات مختلفة فقد يقتضي المقام التنصيص على الحكم الوضعي لينتقل إلى الحكم
وقد يقتضي العكس وقد يقتضيهما معا على الحكم الوضعي لينتقل إلى الحكم التكليفي وقد يقتضي العكس وقد يقتضيهما
معا كما لا يخفى على من تأمل أحكام الموالي بالنسبة إلى العبيد وأحكام الأطباء بالنسبة إلى المرضى إلى غير ذلك من الكلام
في تحقيق الحكم الوضعي وأنه ما اعتبار المقتضى بالنسبة إلى الخصم الذي ادعى جعل مؤداه مجعولا.

فنقول: إن أراد الخصم أن الحكم الوضعي باصطلاح نفسه هذه الأمور الاعتبارية فلا مشاحة في الاصطلاح
وإن أراد أنه باصطلاح الفقهاء هذه الأمور الاعتبارية فقد عرفت ما فيه وإن اعترف بأنه عند الفقهاء
غيرها ولكن ادعى مع ذلك أنه اعتباري نحوها لا يمكن أن يتعلق به جعل مستقلا فضلا عن المنشأ الحقيقي وإن
اعترف أنه غير ما ذكرنا من مدلول الخطابات الموجودة في الكتاب والسنة ولكنه ادعى أن مؤداه ليس جعل الشيء
سببا أو جزءا أو نحو ذلك لأن هذه الأمور ليست قابلة لتعلق الجعل بها على وجه الاستقلال كالحكم التكليفي
بمعنى أنه لا يمكن جعل الشيء سببا أو جزءا مثلا بقوله هذا سبب أو هذا جزء وأنه عند العقول لا يصير ما ليس
بسبب سببا وما ليس بجزء جزءا كما يصير ما ليس بواجب واجبا بقوله هذا واجب ونحوه.

فهذا هو الذي ينبغي أن يكون محل النزاع ولعله هو مراد الخصم ولكنه مما لا يليق التعبير عنه بمثل هذا
الموضع لكثرة المتأخرين في خلاف المقصود بل لا بد في هذا المقصود من التعبير بأن مؤدى الحكم الوضعي هل
هو جعل هذه الأمور بأنفسها مستقلا في جعل مؤدى الحكم التكليفي أم لا؟ بل مؤداه الإخبار عن الواقع
وليس هو إلا على الحكم التكليفي.

وأما جعل الشيء جزءا مثلا كما هو جعل المركب الذي هذا الجزء جزء له فإن جعل الشيء جزءا أو إن كان أمرا
معقولا ثابتا في الواقع كجعل الخشب جزءا للسرير إلا أنه يقتضي بجعل الكل فما لم يجعل الكل لم يتصور عنوان
كونه جزءا فإذا جعل الكل فقد جعل في ضمنه الجزء مثلا إذا أراد أن يجعل خشبة جزء للسرير فلا أن يجعلها
على وجه الاستقلال جزءا له.

بل إنما يمكن أن يركب أخشابا ويجعل الجميع مركبا واحدا هو السرير فيجعل السرير يصدق أنه جعل الكل وجعل

[illegible]

الجزء بجعل الجزء مساوقا لجعل الكل، وقبل تحقق الكل لا يتحقق إلا ذات الجزء وإنما يتصف بالجزئية في مرتبة اتصاف الكل بالكلية، وكذا في جعل الشيء شرطا أو مانعا إنما يجعل المشروط ويقيده بالشرط وعدم المانع فيحصل عنوان كونه شرطا أو مانعا بتقييد المشروط بوجوده أو عدمه، ولا يمكن جعل هذا العنوان بإنشاء مستقل مثل هذا شرط أو مانع، فالذي ينبغي أن يكون محلا للنزاع بين المحققين هو هذا، وإلا فلا ينبغي أن يتوهم أنهم جاهلون بالاصطلاح أو أن نزاعهم فيه أو أنهم غافلون عن وجود الخطابات الوضعية في الكتاب والسنة.

وإذا عرفت ما ينبغي أن يعنون به البحث وأن يكون محلا للنزاع، فنقول: كما لا ينبغي ما ذكر كذا لا ينبغي أن يظن في حق عاقل فضلا عن عالم أنه يدعي أن مؤدى الحكم الوضعي جعل مؤداه على وجه الاستقلال بأن يعبر باللفظ عنه جزءا بمجرد قوله هذا جزء أو شرط مثلا، وإني لم أر أو أن كلام أحد ممن يدعي الجعل بل أنطق حقيقة ما فجر الله تعالى في ينابيع القلب وأجراه باللسان والقلم.

أقول أولا أن الغرض المهم عندنا دفع توهم أن الأحكام الوضعية هي الأمور الاعتبارية بل هي لوازم الأدلة الدالة على أن هذا الشيء سبب أو شرط. ولا تنافي بين كونها مجعولة وبين كونها أمورا واقعية بمقتضى ما حققناه سابقا، لأن تلك الأدلة مثل أدلة الأحكام التكليفية أدلة اجتهادية يثبت بها السببية ونحوها إما بجعل الشارع.

وإما بأنها كذلك واقعا ويجري في أدلتها ما يجري في أدلة الأحكام من العموم والإطلاق، ويتمسك بها في أمثال ذلك، وفي مقام الشك في ثبوتها يتمسك إما بأصالة عدم الجعل وإما بأصالة عدم صيرورتها جزءا أو شرطا التي ككون مثلا لما يتحقق من أن ذات هذه الأشياء موضوع بوصف السببية والجزئية ونحوهما سواء عرض هذا الوصف بالجعل أم بواسطة اقتضاء المصالح والمفاسد المتجددة بحسب الأزمنة والأشخاص، فنحن نقطع بأن هذه الأمور لم يكن سببا أو جزءا أو شرطا مثلا في وقت عدم حدوث التكليف وعدم حدوث التركيب في هذا المركب وإذا شككنا في حدوث وصف السببية ونحوها نستصحب عدمه.

ولا ريب أن موضوع المستصحب ذات هذه الأمور التي كانت قبل كونها سببا للبطلان أو جزءا مثلا لما

أو وصف ينتزع عدم هذا الحكم أو الوصف عند الشك في الحدوث. فلا ينبغي لك أن تتوهم أن كونهما سببا لفلان أو جزءاً للمركب مثلا له مدخلية في موضوع المستصحب فتعترض بأنه أي زمان كان هذا المركب ولم يكن هذا جزءاً له مثلا لأنا نقول: يصدق قبل جعل المركب أو قبل حصوله بنفسه أن السورة لم تكن جزءاً له كما يصدق على الخشب قبل تركيب السرير أنه لم يكن جزءاً للسرير ولو من باب السالبة المنتفية الموضوع والمراد بالموضوع هو المركب لا ذات الجزء فلا تغفل لأنها مادة زلة كما حقق في محله.

وكيف كان فلا يترتب على هذا النزاع فائدة إلا في مقام الفذ ونحوه مما لا يعد فائدة فعليك بالتأمل في جميع هذه المطالب فإنها مع كونها بديهية تكون نظرية عند الغالب. ثم يترتب الثمرة على النزاع في أنها واقعية أو اعتبارية كما سنشير إليه في ذيل بطلان الاعتبارية.

وثانيا- أن التحقيق أن محل الكلام للكمال في الأسباب والشروط والموانع لمجعولات الشارع وهي أمور ليس التركيب فيها حقيقيا ثابتا في الواقع مثل المركبات الحقيقية الخارجية بل لا يحصل التركيب فيها إلا بلحاظ أمور وجعل بعضها مرتبطا بالآخر منضما معه بمجرد الملاحظة والاعتبار.

وكذا تقييدها بالشرط وعدم المانع ونحو ذلك وهذه الملاحظة والاعتبار أمر واقعي مثلا أن تركيب النجار للخشبات وجعلها سريرا أمر واقعي ومثلا أن الطبيب إذا أراد أجزاء معجون لإسهال الصفراء مثلا يلاحظ أولا أجزاءه ومراتبها ودرجاتها في الحرارة والرطوبة وضدها وأن الصالح لهذا الغرض ما إذا رأى مقدار من كل واحد وبأي كيفية تمزجها وفي أي وقت تشرب وفي أي وقت يضر وهكذا أرباب سائر الصناعات الجزئية إلا أن للجعل الحاصل بالملاحظة المذكورة طريقان:

أحدهما- أن يلاحظ المولى مثلا في ذهنه أمورا ويقيدها بقيود ويجعلها بالملاحظة شيئا واحدا ثم يأمر العبد بإتيانه. وثانيهما- أن يجعلها شيئا واحدا بلسانه بقوله: جعلت هذا لذلك الشيء أو بقوله: جعلت مركبا هذا جزء له وذاك جزء له وهذا شرط له وهذا مانع منه فعلى الطريق الأول يحصل الكلي والأجزاء بوصف الجزئية والشروط بوصف الشرطية وهذا بتلك الملاحظة. وهي منتزعة عن وحدة الأمور الكثيرة في الذهن الوحدة منشأ في الواقع ولذا يصدق أجزاؤها وشروطها وموانعها في الواقع قبل الحاصل في ضمن جعل الكل كجعل الأخشاب أجزاءا

الشروع.

وعلى الطريق الثاني يحصل جميع ذلك بالإنشاء إلا أن مجموع المركب المقيد بالأمور المذكورة يحصل بمجموع الخطاب ويحصل في ضمنه كون هذا جزءاً بلفظ هذا جزء كان في ضمن مجموع الخطاب ويحصل كون ذا الشجرة بلفظ فذاك جزء في ضمنه ويحصل اشتراط الترتيب والموالاة بإدخال الفاء في قوله: فذاك مثلا ولو أراد الترتيب دون الموالاة يدخل لفظ ثم ونحوها إلى غير ذلك وهكذا في الشروط والموانع.

وحق لا بد من أنه يمكن جعل شيء جزء الشيء بمجرد أن يقول هذا جزء له من دون ضم سائر الأجزاء في مقام الإنشاء. والحاصل إنا نقول أن جعل كل شيء بحسبه فجعل الموجودات الخارجية إنما هو بأسبابها الخارجية وجعل الأمور التي جعلها بالملاحظة والاعتبار إنما هو بها وجعل الأمور المستقلة بجعلها مستقلة وجعل الأمور التابعة لأمر آخر بجعلها كذلك ولا بد من أن يلاحظ جعل شيء لا يوجد ولا يلحظ إلا منتزعاً في ضمن شيء آخر على وجه الاستقلال. هذا كله في جعل شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً ونحوها من الأمور التي لا توجد على وجه الاستقلال.

وأما جعل شيء سبباً للحكم التكليفي فهو مما يمكن على وجه الاستقلال مثل أن الدلوك ليس بنفسه سبباً لحصول وجوب الصلاة من دون حصول إنشاء لوجوبها ولكن إذا قال الدلوك سبب لوجوبها صار سبباً لحصول وجوبها عند الدلوك من دون حاجة إلى أن يقول عند الدلوك صلّ وذلك لأنه يدل قوله الدلوك سبب على وجوبها عنده بالالتزام كما عرفت سابقاً. وكذا الكلام في جعل شيء سبباً للحكم به كجعل العتق سبباً للكفارة وجعل الطهارة والستر ثالثاً سبباً للحالة المطلوبة كون الصلاة عليها وهكذا. ولكن هذا هو كلام متينا الطلاق إن ... صيرورة الأمور المذكورة سبباً واحداً لصدور الأمر مثلاً إذا أمر المولى بإتيان أمور وقيده بكذا مثلاً لا يحصل لها بواسطة تعلق الأمر بها جهة وحدة.

ولذا قال إن الجزئية منتزع من الأمر بالمركب وهكذا. والحق فيه لو كان مراده ذلك أولاً إنه لا يصلح مجرد تعلق الأمر بأمور غير مرتبطة في نفسها لصيرورة تلك الأمور شيئاً واحداً بعد الإتيان بها إتياناً تحقق له الوحدة لا يطلق الوحدة على ما قال المولى لحيده ... الحكم والترتيب وهكذا بل لا يفيد إلا ... الطلب للأمور

والمأمور به في حد ذاته قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا وقد يكون واحدا وقد يكون متعددا،
ثم إذا اندرج أمور متعددة تحت أمر واحد لوحظ فيها أن الجميع مطلوب بأمر واحد قد يعبر عن كل واحد أنه
أحد أجزاء المجموع وأنت خبير بأنه ليس هذا تركيبا حقيقيا بل اعتباريا وارتباط كل واحد بالآخر في مقام الامتثال
بحيث يكون انضمام الجميع شرطا لحصول الامتثال بالنسبة إلى كل واحد في حد ذاته،

وثانيا أن الموضوع مقدم على المحمول في الحكم طبعا وكما أن نفسه مقدم عليه كذا جميع ما هو مرتبط به من الآثار
والشروط وعدم الموانع فإذا قلنا الصلاة واجبة كان معناه أن الأفعال المخصوصة المقيدة بالطهارة والقبلة
وعدم الحدث ونحوها واجبة وكما أن ذات جزء الصلاة بعنوان أنه جزء لها وكذا شرطها ونحوها أنه شرط لها مقدم وهو
مساوق لحصول الصلاة وكذا الجزئية جزئيتها وشرطية شرطها متقدم في كونها أمورا منتزعة متكون منتزعة
من نفس الصلاة لا من الأمر المتعلق بها وهو وهم، وإنما بعضهم أن الأمر متعلق بها بالمركب حيث قال من
الأمر بالمركب ولا ريب أن الجزئية منتزعة من جزء ذات الصلاة واللازم الدور لأنه يستلزم أن يكون فيه
صيرورة جزء الصلاة جزءا لها على الأمر.

والحاصل أن الأمر موقوف على الموضوع والموضوع ليس إلا المركب من الأجزاء المقيد بالشروط فالموضوع
موقوف عليها وهي بالفرض موقوفة على الأمر فالموضوع موقوف على الأمر وهذا هو الدور ولا محيص له
من القول بجعل المركب والأجزاء والشروط ونحوها قبل الأمر بأحد الوجهين اللذين ذكرناه.

فتحصل مما حققنا أمران أحدهما أن ذات الأجزاء والشروط ونحوها مع قطع النظر عن وصف الجزئية والشرطية
مقدمة على جعل المركب وجعلها أجزاء وشروطا له فلا بد قبل الجعل من وصفه بالجزئية والشرطية مع قطع النظر
قبل جعلها جزءا أو التوحيد ذلك أيضا بواسطة تقدم الموضوع على الحكم لأن ذات الجزء مع قطع النظر عن كونه
جزءا من موضوع الحكم بكونه جزءا وكذا سائر الموضوعات للأحكام الوضعية.

ثانيهما أن كونها جزءا أو شرطا مقدم على الأمر كما عرفت أن الأجزاء والشروط ونحوها من حيث كونها كذلك
في مرتبة الموضوع المقدم طبعا على الأمر فالحكمان المذكوران في الأمرين مترتبان إذ يقال أولا ذات الجزء
جزء للصلاة فإذا صارت جزءا يقال جزء الصلاة واجب كما أن ذات الخبر يصير جزءا للصوم بوجوبه بأنه

في ضمن السبب فتأمل جيداً.

ويترتب على الأمر الأول ويتفرع منه باب عظيم ينفتح منه ألف باب، وهو أنه كما شك في جزئية شيء أو شرطيته أو علية
مثلاً أمكن التمسك بأصالة عدمها لأنه قبل جعل أو حصول هذا المركب لم يكن جزءاً له. مثلاً كونه جزءاً له أو علة
داخلاً في المجعول والموضوع إنما هو ذات الجزء ويصدق عليه أنه لم يحكم بكونه جزءاً له ولو لأنه لم يجعل المركب لأنه
لا بوجوب النفي في ذات الجزء وبعد جعله أو حصوله يشك في أنه هل جعل أو صار جزءاً له أم لا فيستصحب
عدمه ويترتب عليه عدم وجوب الأكثر ولا فرق في ترتب هذه الثمرة بين أن يكون المقصود بالأحكام الوضعية
جعل مجعولة بأنفسها وبين أن يكون انتزاعاً للأحكام التكليفية.

أما على الأول فواضح وأما على الثاني فلما عرفت من تقدم ذات الجزء والشرط ونحوهما على وصف الجزئية ونحوها
ونحن نقطع بعدم حصول هذا الوصف له فيشك في كونه سبباً أو نحوه قبل الشرع فيستصحب العدم وهذا-
بالنسبة إلى سبب أو شرط التكليف واضح، وأما بالنسبة إلى المكلف به فلأن تركيبه لو كان واجباً فإنما كان
حادثاً بحدوث المصالح والمفاسد بحسب الأزمنة والأشخاص كما أشرنا إليه سابقاً فيحصل التركيب الواقعي
أولاً ثم يترتب الشارع الحكم عليه لأن الموضوع علة للحكم ومقدم عليه بالذات فتأمل جيداً.

ثم إن علينا بإرشاد الطريق وعليك بالإتمام في كل مقام، فتحصل مما ذكرنا أن الحكم الوضعي بأي معنى كان
سبباً للحكم الشرعي المترتب عليه فعند الشك في ذلك الحكم الشرعي لا بد من الرجوع إلى الأصل الجاري في
الحكم الوضعي لأن الأصل الجاري فيه حاكم على الجاري في الحكم الشرعي فينتج الحكم بالبراءة في مسألة الأقل والأكثر
وما خفي علينا سابقاً وجوب الاحتياط وتخيل أن الحكم الوضعي منتزع من الحكم الشرعي وأن الأصل في الحكم
الوضعي مسببي والأصل الجاري في الحكم الشرعي حاكم عليه وإلا انعكس الأمر وانعكس الحكم فتأمل.

ويترتب على الثاني أنه على فرض عدم تمكن المفتي من إثبات وجوب مقدمة الواجب مثلاً لعدم تمكن له
التمسك بأصالة العدم لأنها قبل تعلق الأمر بالواجب لم تكن واجبة وكانت مقدمة له ونحو عروض الوجوب على
ذي المقدمة يشك في عروضه لها فيستصحب عدمه لأن المراد بمقدمة الواجب ما يتوقف وجود ذات الواجب
عليه لا الواجب من حيث إنه واجب لأن مقدمية هذه الحيثية إنما هي مقدمة الوجوب وهو محل النزاع فذلك

البحث في مقدمة الوجود التي لا يتوقف عليها الوجوب كنصب السلم للكون على السطح فإنه مقدمة لوجوب الكون على السطح وكذا الكلام في سائر مقدمات الواجب من الجزء والشرط ونحوهما فتأمل جيداً.

وإذا تحقق أن جعل الماهيات المجعولة للشارع وجوداً ونحوه على أحد الطريقين. فنقول: إذا قال الشارع الدلوك سبب ونحوه كان ظاهراً في جعل السببية ونحوه على الطريق الثاني بالتفصيل المذكور فإن كان هذا في الاستمرار وشك في الرافع أو كان مهملة وشك في المقتضي فلا مانع من إجراء الاستصحاب ويكون مستصحاب سببية الدلوك مثل استصحاب كرية الكر والرطوبة واليبوسة والطهارة والنجاسة وأمثال ذلك فإن الشك في بقاء سببية السبب إنما هو شك في ارتفاع حكم الشارع أو انقضائه فإن كان السببية بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية كما أن كرية الكر أيضاً كذلك.

بل نقول: لا حاجة في صحة جريان الاستصحاب إلى كون تلك الأمور بجعل الشارع بل يصح ولو كانت أموراً واقعية إذ الشك في بقاء سببية السبب إنما هو الشك في بقاء ملاكها الذي كان موجوداً في السبب الواقعي في حال اليقين وبه كان هذا السبب سبباً كالأمر الموجود في المفتاح الذي به يكون المفتاح ولم يكن عند كونه حديداً ويرتفع بعد كسره فالأسباب الشرعية أيضاً لو كانت بنفسها أسباباً يكون فيها مثل ما في المفتاح والشك إنما هو في ذلك الذات الواقعي الذي لا يسمى له عنوان إلا السببية.

والمستصحب إنما هو ذلك العنوان الواقعي لا السببية التي هي أمر اعتباري وكذا في الشرطية ونحوها بل وكذا في الكرية ونحوها لأن عنوان الكرية أيضاً أمر اعتباري منتزع من الكر لأن المستصحب منها أيضاً ما هو المقدار المعلوم من الماء تحقيقه بالتأمل والإنصاف وبذلك تمامية الجيد في كلمات الفقهاء وإعمال القوة الفكرية في فهم المطالب الدقيقة التي لم يصل إليها أفكار من تقدم فإن الله تعالى وعد هداية سبيله لمن جاهد فيه.

وإذا ثبت أن الأحكام الوضعية أمور واقعية سواء كانت مجعولة للشارع أم لا فإذا شك في بقاء شيء منها كان ينبغي جريان الاستصحاب من غير فرق بين كون السبب مثلاً سبباً في الواقع وكشف عنه الشرع وبين كونه مجعولاً للشارع علامة للأحكام الشرعية فضلاً عن كونها أحكاماً شرعية فالشك في بقاء سببيته

السبب مثلاً كالشك في بقاء كرية الكر يجري فيها الاستصحاب ولو كان الشك فيه من حيث المقتضي لما ثبت
من اعتباره مطلقاً ومع جريانه لا يجري استصحاب الحكم المسبب عنه لأن الشك فيه مسبب عن الشك في
استصحاب السبب وبذلك يندفع.

ما أورده على الفاضل التوني من أنه لو كان مراده من الأحكام الوضعية نفسها كانت المناقشة المذكورة نص
عبارة
في محله وقد عرفت مما أن مقابل القول بكونها شرعية هو القول بكونها ملاكات لها لا أنها أمور
منتزعة من الأحكام الاقتضائية والتخييرية. كيف وقد عرفت أنه لا يعقل انتزاع السببية مثلاً من
سبب
الأمر في قوله تعالى: أقم الصلاة لدلوك. بل يدل هذا الأمر لتقييده بدلوك الشمس على أن الدلوك
للوجوب فهذا حكم صادر من الشارع دل عليه اللفظ التزاماً.

وهذا وغيره هو المراد بالحكم الوضعي كما عرفته لك الجعل إن شئت تسميه حكماً شرعياً وإن شئت تسميه علامة
له وإن شئت تسميه إخباراً لأنه إنما كان حكماً صادراً من الشارع مشتملاً على الموضوع والمحمول مثل سائر
أدلة الأحكام. فقد يدل على استمرار الحكم وقد يدل على اختصاصه بوقت معين وقد يكون مخصصه بدليل
وإنما كان من مثل الأدلة الاجتهادية للأحكام الشرعية ينقل بطلانه أو عمومه أو نحو ذلك وعند الشك
في بقاء هذا الحكم يجري فيه الاستصحاب كما في سائر الأحكام والموضوعات.

بل لو كان إخباراً عن الواقع أيضاً كما عرفت لأن الله تعالى حكم بأنه سبب مثلاً في الواقع بمعنى أن فيه
ملاك التأثير في الحكم فالشك إنما هو في بقاء الملاك والفرق بين كونه إخباراً وعلامة وبين كونه إنشاءً
أن ملاك التأثير على الأول أمر واقعي موجود في ذات السبب والشرط ونحوهما والإخبار إخبار عن وجود
ذلك الملاك فيما يجب ترتيب مقتضاه عليه لأنه هو المقصود من الإخبار.

فعليته
وعلى الثاني إنشاء الشارع وإنه لا يمكن أن يكون إنشاء الشارع مستنداً إلى أمر موجود في ذاتها إلا أنه
تأثيره يتوقف على إنشاء الشارع والمقتضي على الأول هو ذلك الأمر الواقعي نظير ملاك الكرية الموكول
أشرنا إليه سابقاً، وعلى الثاني هو حكم الشارع فيما لم يصيروا.

نعم
وذلك الأمر الاعتباري الانتزاعي إنما ينتزع من محمول حكم الشارع وليس هو ملاك حكم من الأحكام إنما

والظاهرية فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً بل إنما يجري في منشأ انتزاعه. وقد تظهر الثمرة فيما إذا كان الكلام مسوقاً لبيان الحكم الوضعي دالاً على الحكم التكليفي التزاماً وبين العكس لأن الأول يكون التمسك بالدلالة أو عمومه الالتزامي ونحوها بالنسبة إلى الحكم الوضعي فقط. وأما بالنسبة إلى الحكم التكليفي فلا لأن الدلالة لو كان وارداً مورد حكم آخر، وعلى الثاني بالعكس.

وكيف كان قد عرفت أنه يجري الاستصحاب في الحكم الوضعي على التفصيل الذي مرّ ولا يخفى عليك أنه لا يرجع إلى ما ذكره الفاضل التوني من إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع وذلك لأن ما ذكره إنما هو في مقام الشك في بقاء وجود السبب والشرط والمانع وما نحن بصدده إنما هو في مقام الشك ببقائه والشك في بقاء ما هو ملاك المأثرية الذي به لوحظ صار سبباً أو شرطاً مثلاً فيستصحب ذلك الملاك كما سنعرف في توجيه استصحاب الكلية.

والعجب أنه مع تصريح الفاضل التوني بأن الحكم الوضعي هو الحكم على الشيء بأنه سبب لأمر... وتعليله الأحكام به يعترض عليه بأنه كيف لا يضر هذا التفصيل بعلم أن الحكم الوضعي أمر اعتباري منتزع من التكليف والحال أنه لم يقل به أصلاً بل إنما قال بعد الفراغ عن كونه حكماً صادراً من الشارع أنه لو سلم أنه ليس داخلاً في الحكم الشرعي المصطلح الذي عرفت تعريفه لم يضر فيما هو بصدده وقد عرفت صحته.

مضافاً إلى أن الذي هو بصدده هو نفي الحاجة إلى الاستصحاب في الحكم الوضعي بالمعنى المصطلح لزعمه أن أدلتها بعينه إنما تدل عليها على الإطلاق أو في خصوص وقت خاص ففي الآن الثاني يتمسك بدليلها لا بالاستصحاب وقد عرفت أنه لا يضر في هذا الغرض منع المجعولية ولا منع دخولها في الحكم الشرعي بل لا يضر في هذا الغرض كونها اعتبارية أيضاً.

وأما بعض ما كان غرضه إجراء الاستصحاب فيها وعدم إجرائه في الحكم الذي انتزعت منه فعليك بالتأمل التام في مطاوي كلمات الفقهاء وتأمل العبارة في استعمالاته المتعددة ضدها. إذا عرفت أن الأحكام الوضعية أمور واقعية سواء كانت حكماً شرعياً أم إخبارياً أو إعلامياً وأنها أحكام صادرة من الشارع يصدق الشارع المذكورة عليها.

فنقول : إن الخصم لو دفع نفسه حاكماً بحكم تكليفي وضعي بالنسبة إلى عبده لو جد في نفسه صدق ما حققناه بأنه إذا قال لعبده أكرم زيداً إن جاءك وجد من نفسه أنه حكم حكماً تكليفياً أصلها وجوب اكرام زيد والثاني إن مجيئه شرط في وجوب اكرامه ووجد فرقاً واضحاً بين القول المذكور وبين قوله : أكرم زيداً . وأن الأول كان والثاني حكم ولا يقدح في ما عن بصدده عدم كون أحد الحكمين في الأول مقصوداً به الانشاء بل علامة واخباراً .

ووجد من نفسه أيضاً أن الشرطية منتزعة من محمول الحكم الثاني وأنه لا يعقل انتزاعه من نفس الحكم الأول إذ لو أمكن انتزاعه منه لوجب امكانه في مثل أكرم زيداً من غير شرط أيضاً . فاشتبه عليه وجود الحكم الثاني من غاية وضوح لزومه من الحكم الأول حيث توهم أن الشرطية المنتزعة من محمول الحكم الثاني منتزعة من نفس الأول .

وأما ما اشتهر بين الفقهاء من سببية الدلوك ، فانتفيه البعض مع أنه لم يرد من الشارع إلا طلب الصلاة عند الدلوك وطلب تركها عند الحيض لدلالة الأول التزاماً على حكمه بأن الدلوك سبب . والثاني على أن الحيض مانع إذ قد عرفت أن انتزاع السببية مثلاً من طلب الصلاة على فرض عدم دلالته على أن الدلوك سبب لا مثلاً انتزاع الاشارة من عثب الطلاق .

ثم نقول : إن مراد الشارح الوافية إن أمثال ذلك كان صادراً من الشارع بلفظ الجار ان قلت فاجعلها مجعولين ظنية وإن قلت مجعولاً واحداً ، وصدق شهادة الوجدان على أن السببية وغيرها اعتبارات منتزعات كالسببية والشرطية والمانعية ، كما نقول : كما أن السببية مثلاً منتزعة من السبب كذلك السببية من السبب فلا بد لك من استفادة لفظ السبب من ذلك اللفظ حتى تقدر على انتزاع السببية منه .

ولو ذاك اللفظ الأخوله الدلوك سبب الدلوك عليه التزاماً . ومراد شارح الوافية من قوله إن الدلوك سبب حكم وضع وأن استلزم تكليفاً . إنه بعد قول الشارع الدلوك سبب يتم وجوب الصلاة عند الزوال ثم الحكم الوضعي ليس بصدد إنه انشاء أو اخبار فلك الجار في ذلك أيضاً مضافاً إلى أنه لا يخفى على أنه لو كان قول الشارع الدلوك سبب لوجوب الصلاة إخباراً كان مدلوله المطابقي إخباراً عن ثبوت

وصف السببية للدلوك وكان الإخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك مدلولا التزاميا له ولم نسمع إلى
الآن أن يخرج أحد في مقام رد الخصم عما هو المتعارف عند أهل اللسان في مقام الاستفادة من الألفاظ
وقد عرفت ما في تتمة كلامه مضافا إلى أنه بعد حكم الشارع بأن الدلوك سبب فقد أوجد في الدلوك حصة
من الخصوصيات المضيفة لأن الدلوك بعد ذلك صار على قسمين.

قسم ليس سببا لوجوب الصلاة وهو ما كان قبل هذا الحكم وقسم هو سبب له وهو ما كان بعده مضافا
إلى ما يوجد من الاختلاف باختلاف الناس من حيث كونهم مكلفين واجدين لشرائط التكليف وغير
واجدين وقد عرفت أيضا أن الحكم الوضعي بالنسبة إلى الصحة والفساد هو مثل قول الشارع البيع صحيح و الربا
فاسد لا المفهومات الاعتبارية.

وبما ذكرنا يعلم أن الحكم الوضعي كل حكم صدر من الشارع غير الأحكام الخمسة كالحكم بأن الماء طهور وإن ماء البئر
واسع لا ينجسه شيء لأن له مادة وكل شيء يراه المطر فقد طهر وإذا بلغ الماء قدر كر. وأن البول مثلا نجس
وإن كنتم مرضى إلى قوله تعالى: فتيمموا صعيدا طيبا أو فعدة من أيام أخر. ولله على الناس حج البيت
من استطاع إليه سبيلا. وإن امرؤ هلك. والذين يرمون أزواجهم. والذين يظاهرون. إلى غير
ذلك مما ورد في الآيات والأخبار مما هو مصداق للحكم الوضعي فقط.

وإن دل التزاما على التكليفي أيضا أو صدق لهما مقابل أكثر الآيات والأخبار من هذا القبيل ولا سيما
في المعاملات بالمعنى الأعم وإنما ذكرنا جملة منها للتنبيه والتأكيد في قول مثل ما ذكره هو وأمثاله من
الحكم الوضعي لا تلك الأمور الاعتبارية التي توهم أصاغر الطلاب أنها باعتقاد المصنف وغير قابلة للجعل
وليست من مقولة الحكم المركب من الحاكم عليه وبه.

ولعل نظر من قال بأن الحكم الوضعي غير منحصر في الثلاثة أو الخمسة المعروفة إلى المدلول المطابقي للأدلة الدالة
على أحكام مغايرة للأحكام الخمسة التكليفية وأنها غير محصورة في ثلاثة أو خمسة بل استوعبت أبواب الفقه
من الطهارة إلى الديات ونظر من حصرها في خمسة إلى رجوع الجميع إليها ونظر من حصرها في ثلاثة رجوع الحكم بأنه
صحيح إلى الحكم بأنه سبب أو شرط وفاسد إلى أنه مانع.

المحتمل

والحاصل الحكم الوضعي كل ما صدر من الشارع من حيث إنه شارع مما له دخل في الشرع غير الأحكام الخمسة هو الحكم بأنه سبب أو شرط . أو التسبيب بذلك . إما من باب رجوع ما عدا الأحكام الخمسة التكليفية إلى الحكم بأنه سبب أو شرط مثلا كما لا يخفى بعد التأمل . وإما من باب المثال لوكان هناك ما لا يرجع إلى شيء منها بعد الا المعروف نعليك بالتأمل في الجميع والتطبيق .

وإنما أطنبنا الكلام بملاحظة شبهة كون الحكم الوضعي أمراً اعتبارياً إلى المشهور واستقرار رأي المحققين عليه حتى يثبت صدق ما هو المعروف من أنه رب مشهور لا أصل له والحمد لله . قوله : وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه . قد أورد عليه بوجوه . منها ما أورده شيخنا العلامة من أن الموقت قد يتردد وقته بين زمانين وما بعده يجري الاستصحاب انتهى .

أقول مثاله وجوب الصوم المردد بين كونه إلى استتار القرص وإلى ذهاب الحمرة فإنه لا يجري حالاستصحاب في الوقت الذي هو سبب أو شرط إذ إنه لا يمكن الحكم بأن آخره ذهاب الحمرة باستصحاب بقاء الوقت إلا على القول بالأصل المثبت فلا يجري الاستصحاب في الوقت ويجري في وجوب الامساك إلى ذهاب الحمرة .

وأنت خبير بأنه لأن الموقت مأخوذ في موضوع الحكم وبعد استتار القرص لا يعلم أن الموضوع باق أم لا مكلف فكيف يمكن استصحاب الحكم مع عدم احراز موضوعه بل التحقيق إن المورد يعتبر من دوران الأمر بين الأقل والأكثر للشك في كون الزمان الواقع بين استتار القرص وزوال الحمرة جزءاً من الوقت والمرجع عنده هو أصل البراءة وعندنا أصل عدم جعله وعدم صيرورته جزءاً .

فإن قلت نستصحب كلي التكليف المردد بين الفرد المتيقن الارتفاع والمتيقن البقاء . قلت : استصحاب كلي الوقت المردد بينهما حاكم عليه . ومنها إن الشك قد يكون في النسخ وكلامه مدفوع بأن منه شيخنا الأنصاري خواص مضافاً إلى أن النسخ يستصحب عدم مانع استمرار الحكم الثابت بدليله أو باستمرار طريقة الشارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة أو يستصحب عدم سبب ارتفاعه إذ الظاهر عدم ارادته اختصاص اعتبار الاستصحاب باستصحاب وجود الأسباب وغيرها بل هو يعتبر فيه وفي عدمها أيضا لعدم ما ذكره من المانع لجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية وغيرها في اعدام الأسباب ونحوها مضافاً إلى عموم الأخبار للعدميات أيضا .

ولكن يمكن دفع ما ذكره شيخ مشايخنا بأنه يمكن الشك في النسخ الاصطلاحي في الوقت فيما إذا لم يكن للفظ عموم أزماني ولا استفيد من استمرار وظيفة الشارع المادة في الدوام بأن كان هذا الشك في ابتداء الشريعة وبعد نسخ بعض الأحكام فيحتمل أن يكون لدليل هذا الحكم أيضاً قرينة على إرادة العموم الأزماني وأخفاها على المجتهد فإنه الشك من الشك في النسخ الاصطلاحي فيحتاج ح إلى الاستصحاب المختلف فيه لأن المفروض عدم الاستصحاب المجمع عليه وهو العموم الأزماني.

ولا ريب أنه يكفي في النقض على المفصل الذي يدعي السالبة الكلية إثبات الموجبة الجزئية وهي أن يوجد ولو صورة يحتاج إلى الاستصحاب المختلف فيه وإن شئت التطبيق التام فافرض هذا الشك في أثناء الوقت بعد أن عمل بالحكم بعض المكلفين بل ولو لم يعمل به أحد على الخلاف في جواز النسخ قبل العمل فإن الشك حينئذ في أجزاء الوقت. ولا يمكن الشك لثبوت الحكم بالأمر.

لأن المفروض إن اللفظ مهملة حتى من حيث أجزاء الوقت وأصل إرادة الاستمرار في أجزاء الوقت من قرينة خارجية وانتفت. ثم فرض النسخ الاصطلاحي يلاحظ شيء من الوقت إذ في هذا الفرض أيضاً يحتاج إلى الاستصحاب المختلف فيه. وكيف كان فالمقصود إثبات صورة يمكن الحاجة إلى الاستصحاب المختلف فيه في الوقت من الأحكام التكليفية ولا فرق في هذا المقصود بين إهمال نفس الوقت من حيث الأيام وبين إهماله نفسه من حيث أجزاء الوقت.

فاتضح دفع هذا النقض فيما ذكرنا ولعل الأمر بالتأمل في كلامه إشارة إلى ما ذكرنا. ومنها أن الشك قد يحصل في التكليف مثلاً من شك في وجوب إتمام الصوم بعد عروض المرض الشك في كونه مبيحاً للإفطار فمقتضيه له وأما الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للإفطار والسفر الموجب له للقصر والقرء المبيح [illegible] الحرمان فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه.

وكذا الحيض وكذا الأمن من الضرر في ترك الحرم فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجوداً وعدماً ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق إلى آخر ما ذكره. وأنت خبير بما فيه إذ ما ذكره إنما يتم فيما إذا

كان الشك في وجود المانع وهو غير مفروض المورد لأنه من قبيل الشك في مانعية الشيء الموجود كالمرض الذي يشك في كونه مما يضر الصوم معه فيبيح الافطار أو لا يضر فيحرم، ولا ريب أنه لا يمكن اثبات عدم مانعية هذا الموجود باستصحاب عدم وجود المانع سابقا ولا باستصحاب بقاء الشرط إلا على القول بالأصل المثبت ولا يمكن استصحاب عدم مانعية هذا الشيء أيضا لعدم الحالة السابقة اليقينية.

فتعين استصحاب التكليف ولكن يشكل استصحاب التكليف أيضا بواسطة الشك في موضوعه لأن موضوعه مقيد بعدم المرض المضر وهو غير محرز فكيف يستصحب الحكم مع عدم احراز الموضوع ولكن كما أن نقول إنه يعلم عروض هذا المرض، وعروض احتمال المانعية يشك في أن عروض احتمال المانعية هل هو مما جعله الشارع مانعا عن الصوم وأخذ في موضوعه عدم عروض احتمال المانعية شرعا أم لا فيستصحب عدم حكم الشارع لهذا الاحتمال بأنه مانع لأنا نقطع بأنه لم يجعله مانعا قبل تشريع الصوم ونشك فيه بعد تشريعه.

ولا ريب أن هذا الاستصحاب استصحاب لعدم نفس الحكم الوضعي المصطلح لا لعدم موضوعه الذي أراده الفاضل النراقي فهذا المورد من موارد المنقض عليه حيث إن جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الوضعية وخصه بموضوعاتها. ولا ريب في اختصاص ما ذكره بغير الحكم جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الوضعية تعارضه استصحاب وجودها لأن وجودها المجعول على الاطلاق أو مقيد بوقت خاص. وما بصدده إنما هو عند الشك في أصل جعلها ولا ريب في شمول أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت هذا فنقول إنما يجري في المرض استصحاب عدم جعل هذا الاحتمال مانعا، هذا استصحاب موضوعي فيترتب عليه وجوب الامساك من غير حاجة إلى استصحابه في ما ذكرنا صار موردا للنقض على المفصل لكن لا من الحيثية التي كان المورد بصدده، ومنها - أنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوما لكنه يشك في حدوث الآخر فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عندهم ومنها الشك إلى دليل عظيم أو نقلي غير ذلك الأمر.

ولكن هذا الايراد لما كان من قبيل الشك في بقاء السبب أو الشرط يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة على الأ

الثاني: بأن المفصل يجري في استصحاب الوقت ويغنيه عن استصحاب الحكم بل قد عرفت أنه لا يجري في استصحاب الحكم لأن الوقت مأخوذ في موضوع الحكم فالشك فيه شك في الموضوع. والعجب إنه مع اعترافه بذلك كيف اجرى الاستصحاب في الحكم عند عدم جريان الاستصحاب في الوقت لدورانه بين أمرين لا يمكن تعيين أحدهما بالاستصحاب والحال إنه استصحاب الحكم من دون احراز موضوعه. وقد ظهر بما ذكرنا عدم ورود شيء من الايرادات المذكورة عليه.

ولكن يرد عليه شيء آخر وهو إنا إذا لم نرجح الحنفية كون الأمر للمرة ولا للتكرار ولا للطبيعة ولا ريب أنه بعد دخل الوقت في سعة الوقت يشك أنه يجب عليه ثانيا أم لا. ولا ريب في أن الأمر لا يدل على شيء من الوجوب ثانيا وعليه فيحتاج إلى الاستصحاب. فنقول إنه ثبت وجوب هذا الفعل في الجملة في أول الوقت ولا ادري أنه سقط بفعله مرة أم لا وقد مر اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضي فيجري الاستصحاب لكن تقريره على نحو الاقتضاء بالشك في الرافع بأن يقال أن التكليف الثابت لا يرتفع الا بالرافع ويشك في أن فعله مرة رافع له أم لا فيستصحب فتأمل.

وكذا نقول لو شك أن الأمر للفور مع وحدة المطلوب أم مع تعدده أو للتراخي أو لمطلق الطبيعة، ولا ريب أنه بعد مضي الوقت عقيب الفور يشك في سقوط التكليف بالعصيان على فرض وحدة المطلوب أم هو باق لكونه مع تعدد المطلوب أو للتراخي أو لمطلق الطبيعة وكذا لو أمر بفعل في وقت وشك في ارادة مجرد حصول الطبيعة أو الاستمرار من أول الوقت إلى آخره وفعله بقدر حصول الطبيعة في أول الوقت وشك في بقاء الأمر كما في الأمر بالوقوف بعرفات والمشعر والمبيت في منى والاحياء ليلة القدر وأمر المولى عبده بالجلوس أو قراءة القرآن من الظهر إلى العصر.

وأشكل ذلك بأن جميع ذلك مما لا يكفي في ثبوت الحكم في الآن الثاني مجرد الأمر بل يحتاج إلى الاستصحاب وعليك بالتأمل وتحصيل غير ذلك من موارد المقتضي. فإن قلت: إن المرجع في كل من صورتي التردد بين المرة والتكرار والفور والتراخي هو البراءة بالنسبة إلى ما عدا القدر المتيقن.

اليقيني

قلت: وإن كان المرجع هو البراءة في خصوص الشكوك مع قطع النظر عن اليقين السابق إلا أنه بملاحظة

السابق والشك في بقاء مقتضى الأمر أعني مقتضاه الواقعي الذي عجز المجتهد عن فهمه أنه المرة أو التكرار أو أنه الفور أو التراخي يصدق عليه أنه كان على يقين من شيء وشك في بقائه فيجب عليه البناء على اليقين لأن الاستصحاب حاكم على أصل البراءة ومن هذا يعلم ما في قوله وعلى الثاني أيضاً لنا القطع أن طلبنا بإرادة الأمر التكرار وصفاً ثانياً إلى أنه قد يكون التكرار مردداً بين الزائد والناقص.

بل فيه يعلم ما في كلام شيخنا العلامة أيضاً في مقام دفع هذا النقض عنه بأن المردد حينئذ يجري مجرى البراءة أيضاً إن كان الزائد على فرض ثبوته تكليفاً مستقلاً مجرى البراءة أما الاحتياط كما على مذهبه وإن كان على فرض ثبوته جزءاً للمأمور به لأن ما ذكره إنما يتم فيما إذا لم يكن المكلف فيه على فرض ثبوته من مقتضيات ما علم ثبوته سابقاً حتى لا يصدق عليه على فرض جريان البراءة أنه نقض اليقين بالشك كما إذا أمر بإكرام جماعة مثلاً في دخول زيد فيهم وكان إكرام كل واحد مطلوباً مستقلاً.

فإن الشك حينئذ في تكليف مستقل والأصل فيه البراءة وكذا الأمر بإكرام جماعة وشك في دخول زيد فإنه أيضاً مجرى البراءة وما نحن فيه ليس كذلك بل يصدق نقض اليقين بالشك لأن صيرورة هذا المعنى معلوماً وإن يصدق على الحكم بثبوت المشكوك عنوان الإبقاء وعلى الحكم بعدمه عنوان النقض وما نحن فيه كذلك لأن الوجوب على فرض ثبوته في الواقع إنما هو مقتضى الأمر الثابت حال اليقين بالوجوب لا بإنشاء مستقل بحيث يصدق عنوان الإبقاء والنقض مورد البراءة كالحكم بعدم ثبوته في الآن السابق أصلاً.

ولكن ذلك كله على ما حققناه من اعتبار الاستصحاب حتى عند الشك في المقتضي ونحن نعلم أن هذا الفصل أيضاً بالإطلاق من هذه الجهة لما ذكره هو حتى على مختاره من الاختصاص بالشك في الرافع إلا على بعض الوجوه التي ذكرناه من الرجوع إلى الشك في الرافع فتأمل جيداً.

وحاصل معيار الفرق بين مجرى الاستصحاب والبراءة في الأقل والأكثر الاستقلاليين هو أن كل مورد يكون الشك في وجوب الأكثر مسبباً عن الشك في بقاء الأمر الأول فهو مورد الاستصحاب لأنه حاكم على البراءة وكل مورد ليس كذلك فهو مجرى البراءة وقد تبين مما ذكرنا ما في قوله والأدلة المذكورة مدخولة. إذ قد عرفت أنه على فرض إجمال الأمر وعدم ترجيح كونه للتكرار من المرة أو التكرار مجرى الاستصحاب المختلف فيه.

وكذا الحال في قول بتمامه أو أجزائه كما في الأقل والأكثر من البراءة أو الاحتياط في جميع صور الدوران مع أنك قد عرفت أن المرجع في الجميع هو الاستصحاب وكذا الحال في الإيراد عليه بمثل ما أورد عليه في العبارة الأولى وكذا الحال في جواب شيخنا العلامة عنه قوله: وتوهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه ينبغي على المتأمل هنا دفع اعتراض يتوهم وروده على ما سبق من كون الأمر للفور وعدمه في أن نسبة أجزاء الزمان إلى الأمر نسبة واحدة وإن الأمر يقتضي الإتيان به ما لم يأت به وإن كان للفور.

والمتوهم يتوهم أنه من قبيل الموقت المضيق فلا يمكن الشك بالأمر لو لم يأت به فورا لأنه مثل الموقت وقت المضيق فدفع ذلك بما ذكر لأن مقتضاه في الفور أن الأمر يقتضي الإتيان فورا ففورا أو يحتمل أن يكون لدفع هذا التوهم مع زيادة توهم جريان الاستصحاب فيه في الموقت المضيق ولذا تعرض لعدم جريان الاستصحاب في الموقت بعد الوقت بقوله: ولا يمكن أن يقال إثبات الحكم في القسم الأول يعني الموقت فيما بعد وقته من الاستصحاب.

وهذا الاحتمال أظهر لأنه في جميع كلماته بصدد دفع توهم جريان الاستصحاب ولكن يلزم أن يكون كلما يتوهم جريان الاستصحاب فيه في مقابل الفاضل التوني ما يصح جريانه فيه عندنا أيضا حتى يرد ما ذكره بعض شراح الوافية بأنه إذا كان من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه.

قوله: وكذا الذي قال شيخنا العلامة أنه لم يستوف أقسام الأمر لأن منها ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت فيفوت الأمر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت مثل الأمر بغسل الجمعة والظهر إذا شككنا في أنه موقت بالزوال أو مطلق فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء انتهى.

أقول: قد عرفت أنه لا يضر عدم استيفائه الأقسام في مقام دفع هذا القبيل الأمر المردد بين المرة والتكرار إلى آخر ما ذكرنا من أقسام الأمر التي لا يمكن الشك في شيء منها ما لأمر يجري فيها الاستصحاب أيضا ومع حصره. وأما هذا القسم الذي أورده عليه شيخنا العلامة فلا ريب أنه لا يمكن فيه استصحاب التكليف لأنه بعد الزوال يشك في بقاء الموضوع فكيف يمضي مع عدم إحراز موضوعه وذلك لأنا نعلم أنه مقيد

بيوم الجمعة والعيد، فشك في ذلك في حقه بعد كونه إلى الزوال وإلى آخر النهار، ومثل ما مرّ من الدوران بين امتداد الغروب وزوال الحمرة.

وأما إذا استصحاب الكلي فقد عرفت هناك أن استصحاب كلي الوقت حاكم عليه. نعم - لو لم يكن الوقت مأخوذاً في الموضوع فلا مطابقة له ولا مخالفة، وشك في بقاء الأمر بعد الزوال مثلاً وسبب جريان الاستصحاب ولو كان من الشك في المقتضي كما عرفت. وكذا لو كان مردداً بين كونه مضيقاً بوقت أو مطلقاً غير مقيد بوقت أصلاً بحيث يجوز إتيانه ما دام العمر، فإنه من قبيل استصحاب الكلي المردد بين الفرد المقتضي للارتفاع وبين الفرد المقتضي للبقاء، فإنه يمكن استصحاب كلي التكليف وإن لم يمكن تعيين الفردية، وذلك مثل الوتر وصلاة آية من الآيات بين اختصاص وجوبها بوقت وقوعها وبين الحلاقة ما دام العمر، وكذا في أقسام استصحاب الكلي، فإن هذه الموارد كلها من أقسام الأمر التدريجي فيها الاستصحاب وعدمها ولكن الشك في الثلاث مسبب عن الشك في الحكم الوضعي.

وهو أنه هل جعل الوقت سبباً أو شرطاً أم لا فيستصحب عدمه ويرتفع الشك عن بقاء التكليف، وهذا أيضاً من موارد النقض على كلامه الآتي بعد ما عرفت من عدم اختصاص أخبار الاستصحاب بالوجودي قوله بل هو أولى لأن مطلقه. كأنه لم يلاحظ إلا الأوامر والنواهي وأدلة الإباحة المطلقة البدية الحلال وإلا فقد عرفت أن الأمر كثيراً ما يكون مجملاً بحيث لا يمكن التمسك به في الآن الثاني ويحتاج في إثبات الحكم إلى الاستصحاب.

وكذا النهي إذ قد يثبت بالإجماع أو دليل لفظي مجمل حرمة شيء في زمان من غير ثبوت تقييده بذلك الزمان ولم يعلم بقاؤه فيما بعده، كحرمة وطء الحائض المرددة بين اختصاصها بأيام الدم أو في الدم فترتفع بعد النقاء، وبين شمولها لزمان ما بعد النقاء أيضاً فلا يرتفع إلا بالاغتسال، وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثه بالهواء دون النار، وحرمة شرب الماء المتغير بعد زوال التغير بنفسه إلى غير ذلك مما لا يحصى، وما لا يمكن التمسك بالنهي بعد زوال الآن الأول. وكذا الإباحة كإباحة العصير العنبي فإنه بعد الغليان للشك في سببية هذا الغليان للحرمة فلا يمكن التمسك لإثبات عدمها باستصحاب عدم

سبب الحرمة لابد لها الاباحة.

فإن قلت انه يتمسك في أمثلة استصحاب الحرمة باستصحاب سببها. قلت إن الشك في بقاء سببها مسبب عن الشك في الحكم الوضعي وهو انه يشك في أنه هل جعل الشارع وجود دم الحيض سببا للحرمة أم جعل حدث الحيض سببا لها وكذا في مسألة العصير والماء المتغير فالمرجع في جميع الأمثلة هو استصحاب الحكم الوضعي لا مسرح لاستصحاب نفس الأسباب ولا لاستصحاب التكليف وبغير الأمثلة نقضا لكلامه الآتي الذي يصرح به الحاجة إلى الاستصحاب في الحكم الوضعي المصطلح.

قوله: فينبغي ان ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق. الظاهر ان مراده من كيفية سببية السبب كيفية دلالة دليلها الدال على أن الشيء الفلاني سبب لكذا كالدليل الدال على أن الايجاب والقبول سبب لنا من حيث الانتقال وبقاء الأثر إلى أن يتحقق المزيل والدليل الدال على أن الدلوك سبب لوجوب الصلاة في وقته لا دائما.

والحاصل إن مراده أن الأحكام الوضعية التي هي حكم الشارع على شيء بأنه سبب أو شرط أو مانع مثلا لا يحتاج في شيء منها إلى الاستصحاب لأن نسبة الدليل إلى أجزاء الزمان نسبة واحدة وهذا بعينه كما قاله في الأمر والنهي والتخيير. وفيه أيضا ما عرفت من انه قد يكون الدليل مجملا أو لفظا محتملا فلا يمكن التمسك لاثبات السببية ونحوها بالدليل بل يحتاج إلى الاستصحاب كما إذا ثبت أن الغبن سبب للخيار ولم يدل دليله على شيء من الدوام وعدمه، كذا الشفعة.

ومما ذكرنا ظهر المراد من قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع لأن مراده منه انه لابد أن ينظر إلى الدليل الدال على أنه شرط أو مانع هل يدل عليهما على الاطلاق أو مخصوص بوقت معين وليس مراده نفي الشرط والمانع بعينه قوله سابقا.

وأما الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم. مراده إنه إذا جعل الشارع شيئا شرطا أو مانعا لحكم من الأحكام الخمسة فينبغي أن ينظر إلى كيفية دلالة دليل الجعل كما ذكره في جعل شيء سببا فهل يدل على كون شيء شرطا أو مانعا مطلقا كالطهارة من الحدث للصلاة، كالحدث لها.

وتدل على كونه شرطاً أو مانعاً حال العلم أو القدرة مثلاً دون حال الجهل أو التعذر كالطهارة وفي الخبث
الصلاة، كما حققناه، وهكذا. فحاصل غرضه أن الأحكام الخمسة الشرعية والأحكام الوضعية المصطلحة لا يحتاج
الحكم بثبوتهما في الآن الثاني إلى الاستصحاب بل يتمسك له بأدلتهما وذلك كله لقصر نظره على أدلتها اللفظية
المبينة المدلول ولم يلتفت إلى أنه قد يكون دليلها كلام الشيخين أو الإجماع أو دليلاً لفظياً مجملاً يكون القدر المتيقن
ثبوتها في الآن الأول ولا يمكن التمسك للآن الثاني بدليلها ويحتاج إلى الاستصحاب في كل منها على نحو ما في كون
المانع كما ذكره من دلالة الدليل في كلام الشيخين على حكم الآن الثاني يكون تفريع قوله ونظير ما ذكرناه
على كلامه السابق صحيحاً.

لأن مراده أن أخبار الاستصحاب تدل على وجوب الحكم ببقاء ما علم سابقاً وشك في بقائه وليس في الشريعة ما
كان كذلك إلا نفس الأسباب والشروط والموانع لأنها إذا وجدت في الخارج كانت من الموضوعات الصرفة
وليس لها دليل يدل على بقائها في الآن الثاني مطلقاً بل قد يكون لها ما يثبتها به من البينة ونحوها.
وقد لا يكون بأن إذا وجدت في الخارج في زمان ثم شك في بقائها ولم يكن هناك أمارة على بقائها يحصل علمنا أنها
كانت متيقنة وشك في بقائها فتدل الأخبار على استصحابها. والجواب أن كلام المحقق قد يكون دليله
مجملاً لا يتكفل ببيانه في الآن الثاني وليس هناك استصحاب سبب أو شرط مثلاً ينفع استصحابه فيحتاج
إلى الاستصحاب.

أما القسم الأول وهو الأحكام الخمسة فقد عرفت مقامات الحاجة إليه فيها. وأما القسم الثاني وهو الأحكام
الوضعية المصطلحة فلأنه قد يكون دليل كون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً مجملاً لا يتكفل ببيان ثبوته.
ولا عدم ثبوته في الآن الثاني فيحتاج إلى الاستصحاب كما ثبت أن الغليان سبب للنجاسة ولم يثبت بدليله أنه دائر
أو مستمر، وكما ثبت أن الاستطاعة شرط لوجوب الحج ولم يدل دليله على أنها شرط مطلقاً حتى بعد حصولها
وارتفاعها بعد وقوع الوجوب، لو ارتفعت بعد الحصول.

أو أنها شرط ابتداءً فقط فلا يشترط بقاؤها في بقاء الوجوب، وكما ثبت أن الحيض مانع عن جواز الوطء ولم يدل
دليله على أنه مانع مطلقاً حتى بعد النقاء وقبل الغسل أو مانع ما دام دم الحيض باقياً، إذ لا مانع من استصحاب

السببية والشرطية والمانعية ويكون حالها على استصحاب الحكم التكليفي بل نقول لو شك في أصل وجود الحكم التكليفي أو الوضعي ولم يدل دليل على عدمه فلا مانع من استصحاب العدم لدخول الحدوث أيضاً في الأخبار هذا كله مضافاً إلى أن مقتضى دليله على نحو تامية أنه لا يكون الاستصحاب أي لا يوجد بعدم الموضوع والجري له في شيء من الحكم التكليفي والوضعي لعدم وقوع الشك في بقائهما فهو في الحقيقة نافٍ لحجية الاستصحاب مطلقاً.

وإنما يفصل بين الموارد من حيث تحقق الموضوع وعدمه وهو مختص به لأنه لم يكن له مورد للشك إلا في نفس الأسباب والشروط والموانع وهو معترف بأنه حجة في كل ما علم ثبوته وشك في بقائه كما أن ما كان لأنه مصرح بأن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شيء فإنه يحكم به حتى يعلم زواله فلا وجه لعد هذا القول في عداد الأقوال المفصلة بل قول بالحجية مطلقاً وتفصيل بين موارد وجوده في الخارج.

ولا ريب أن هذا التفصيل ليس تفصيلاً في حجية الاستصحاب فمن عده تفصيلاً فقد سهى سهواً ابتداءً ثم تبعه من تبعه من غير ملاحظة تمام كلامه وإن الأظهر دلالة كلامه على ما ذكرنا لا المطابقة صريحة ولكن من اللوازم البينة حتى تبعه بعض دون بعض بل كل من له خبرة في العبارة تبعه من الفطرة الأولى.

وبالجملة فما سمعت فيه التأمل ما ينبغي عما نطقت الأنباء وعداً وكذا الشيخ وحمل قوله ينبغي أن ينظر إلى سببية السبب إلى آخره على أنه يريد التكلم في نفس السبب من حيث تأثيره ولم يحمل على ما هو الظاهر منه من إرادة الحكم الوضعي المصطلح. وأورد عليه بما ترى مع أن سببية السبب من حيث التأثير تابع للحكم بأنه سبب فإن حكم بأنه سبب دائماً فهو كذلك وإن حكم بأنه سبب في وقت خاص فكذلك وافتتاح سببيته بعده ليس من باب النسخ بل بمقتضى دليله الدال على الاختصاص به.

وكذا الكلام في الشرط والمانع حمله على إرادة نفس الشرط والمانع وأورد عليه بما ترى وقد عرفت وضوح ما من جميع ذلك أن الحكم الوضعي وحده في قبال علم جريان الاستصحاب فيها وهو موجود في الآن الأول والحاصل كما أنه هذه على ما حملوه لم يلتفت إلى أن مراده منها الحكم الوضعي أورد عليه بأنه لا يخفى ما في هذا التنويع فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في نفس الأسباب.

ولا عبرة في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف . . وإنه ينبغي أن أحد هذين الحكم الوضعي وهو جعل الشيء سببا استصحاب
أو شرطا . وقد عرفت أنه صرح بعدم جريان الاستصحاب فيه بقوله وجميع ذلك ليس إلا
في عنق ، وبقوله : وكذا الكلام في الشرط والمانع بقرينة سابقه .

وما ذكرنا من أن وجه جريان الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع هو وقوع الشك فيها متقدم
ما يرفعه عن الاستصحاب وإن أخبار الاستصحاب تدل على وجوب استصحاب كل مشكوك البقاء يندفع ما أورده
عليه بقوله والثاني نفس الأسباب إلى قوله ويرد عليه أن نفس الأسباب والشروط . إذ قد عرفت أنه ليس نظره
إلى ملاحظة خصوصية في المستصحب عن الشك في البقاء كما أنا ما كان وإن وجه منع الاستصحاب في المانع
هو عدم الشك لا عدم الاعتبار ومراده من الاستصحاب المختلف فيه هو الحكم بثبوت شيء في الآن الثاني
كما أنه كان ولم يعلم وجوده في الآن الأول في مقابل الحكم بوجوده فيه لما لا دليله الذي كان يدل عليه في
الآن الأول وليس مراده من الاستصحاب المختلف فيه خصوص الاستصحاب في الأمور الشرعية لعدم اختصاص
الاختلاف بها وعلى فرض تسليم اختصاص كلامه بالأمور الشرعية .

نقول إن إجراء الاستصحاب في الأمور الخارجية ليس من حيث إنها أمور خارجية بل من حيث إنها أسباب
وشرائط وموانع للأحكام الشرعية كما صرح نفسه بذلك فهي من هذه الحيثية أمور شرعية بملاحظتها
بالنسبة إلى الطلبات الأحكام وجريانها بالنسبة إلى جزئياتها .

ولا ريب أن الاستصحاب إنما يجري فيها بعد وجودها في الخارج والشك في بقائها وهي بما هي من هذه الحيثية
أمور خارجية فتأمل جيدا فكأنه بملاحظة ما ذكرنا من أن منعه من الاستصحاب في نفس الحكم إنما هو لوجود
الدليل في الآن الثاني لا لأنها مبيان عن شيء يندفع ما أورده عليه بقوله وإن كان أمرا شرعيا إلى قوله
وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب ثم إنه لا يخفى على من تأمل في كلامه حقه .
إن مراده من وقوع الاستصحاب في الأحكام الخمسة بتبعية الأسباب وهو ما صرح نفسه به من أنه
مرجعه إلى استصحاب الأسباب . ولا ريب في أن المراد بالوجهية أن الاستصحاب حقيقة يجري في
الأسباب . فإذا حكم ببقاء سبب شيء لزمه الحكم ببقاء مسببه وكذا الكلام في الشرط والمانع فالحكم ببقاء

في الأحكام الثابتة لها في الآن الثاني إنما هو بتبعية الحكم ببقائها إلا بإجراء الاستصحاب في تلك الأحكام بلفظ الاستصحاب وإن كان ذلك هو بنفسه في إرادة في إجراء الاستصحاب في تلك الأحكام إلا أن لفظ الحجر أظهر بل نص في إرادة تجدد الحكم بالبقاء تعبدا فإنه يمكن مراده أنه يجري الاستصحاب استقلالا في المسبب ونحوه حتى يرد عليه أنه إن كان المراد إجراءه فيه بملاحظة إجرائه في السبب فلا يبقى بعد هذه الملاحظة شك في المسبب وإن كان مع قطع النظر عن هذه الملاحظة فلا يجوز استصحاب المسبب لأن الشك في بقاء الموضوع فما لم يحرز الموضوع لا يجوز استصحاب الحكم المسبب عنه.

والحاصل إن غرضنا التحريص على التأمل في فهم الأحكام وفهم عبارات الكتاب والسنة وعبارات الأصحاب التي هي ملاك الأحكام وعلى إصلاح ما يقبل الإصلاح في كل مقام ونرجو الله تعالى أن يحفظنا من الاشتباه في كل مرام ونستغفره من أن يكون ما قصدناه بالإصلاح إفسادا واشتباها منا وتحسبنا في الاشتباه بما حسبناه إصلاحا في أسطر قليلة من كلمات بعض الأصحاب فكيف حال المراد في السنة والكتاب فضلا عما لم يدركه سوى أولي الألباب والله أعلم.

ثم إنه بقي هنا شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقا وهي أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا فعل المكلف ولا ريب أن الشارع بل كل حاكم إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه ومع ذلك فإذا أمر بشيء كالجلوس في المسجد مثلا فإن كان الموضوع فيه مطلق الجلوس الغير المقيد بشيء أصلا فلا إشكال في عدم ارتفاعه إلا بالامتثال إذ لو ارتفع بغيره كان ذلك الرافع من قيود الموضوع وكان الجلوس المطلوب مقيدا بعدم هذا القيد من أول الأمر وهو خلاف الفرض.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا لارتفاع الموضوع فعدم المطلوبية ليس بارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من أول الأمر فإذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس ومع الشك إنما الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد أو الفعل المجرد من هذا القيد ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لأن معناه إثبات حكم في الآن اللاحق كان ثابتا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع.

وهذا غير مختص فيما نحن فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر لاشتراك الجميع
في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته خصوصاً إذا كان حكيماً فهو مسلم عند
القائلين بالحسن والقبح لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح ومنها الزمان وبه يندفع ما يقال إنه كما يمكن أن
يجعل الزمان ظرفاً للفعل بأن يقال إن التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب إذا شك
في مطلوبيته في زمان آخر كذا يمكن أن يقال إن التبريد مطلوب في زمان الصيف على أن يكون الموضوع نفس التبريد
والزمان قيداً للطلب.

وح يجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقائه بعد الصيف إذ الموضوع باق على حاله ووجه الاندفاع إن
القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع وتقييد الطلب أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير كما لا يخفى.

وبالجملة فيختص مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع
بعينه كالطهارة والحدث والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك ومنه يظهر عدم جريان
الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص هذا. وحاصل الشبهة إن كل ما يوجب الشك في بقاء
الحكم فإما أن يكون زماناً أو مكاناً أو صفة أو غيرها مما يحتمل مدخليته في الموضوع وتغير الموضوع بتغيره فلا يمكن استصحاب
الحكم للشك في بقاء موضوعه.

ويدفع أولاً بأنه لو تمت هذه الإشكالات موجبة لاختلال الموضوع للزم سد باب استنباط الأحكام
في غيرها مما يستقل به العقل لتطرق هذه الإشكالات في جميع موضوعات الأحكام الشرعية ولا سيما على
ما اعترفت به من مذهب القائلين بالحسن والقبح بل يلزم عدم إمكان إجراء الاستصحاب فيما اعترفت به
أيضاً من الطهارة ونحوها لاحتمال تقييد موضوعها بالقيد الذي صار ارتفاعه موجباً للشك في بقائها حتى في
الرطوبة واليبوسة بل لو بني على المداقة العقلية لكان الزمان أيضاً من المشخصات فيرتفع الموضوع بتغيره
قطعاً.

وثانياً أن المتبع في تشخيص الموضوع في ألفاظ الكتاب والسنة هو ما يفهم أهل العرف أنه الموضوع ولو بني
على الاعتناء بهذه الإشكالات لزم كون جميع ألفاظ الكتاب والسنة مجملاً على ما عرفت فيما إذا كان هناك إطلاق

يؤخذ به لدفع الاحتمالات والاحتمالات من مسألة الأقل والأكثر فكل يبني على مذهبه فيها وقد مر أن المختار هو أصالة عدم الحكم الوضعي وهذا مبني على تشخيص الموضوع عند اليقين بالحكم وأما إذا لم يقدح تلك الاحتمالات في الموضوع في أول الأمر فكيف تقدح عند الشك في بقاء الحكم فإذا تشخص الموضوع بجوز الشك من الحوادث فقد يكون ذلك الموضوع بجميع مشخصاته الثابتة في الآن السابق ثابتا.

ولكن يشكله النسخ المصطلح على النحو الذي قررناه في مقام النقض على الواضحة من أن حال كون الدليل دالا على الاستمرار لقرينة حالية أو مقالية فقد اختفت على الذي يشك في بقاء الحكم ونحوه أو يشك في الرافع من غير جهة النسخ إذ لا ريب أن الموضوع العرفي في جميع ذلك معلوم البقاء من غير مسامحة وقد يكون كذلك أيضا في الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في المقتضي مثل ما نعلم أن الموضوع لإباحة الصلاة في مقام التقية هو الوضوء الواقع حال التقية بمقتضى التقية وشروطها في أي زمان كان وفي أي مكان وأي مكلف وأنه لا يضر فيه إلا التقية فإذا ارتفع هذا الفرض الوضوء.

فإنما نشك في ثبوت حكمه وهو إباحة الصلاة في حال بقاء التقية عند الصلاة ولكن لو ارتفع التقية بعد ذلك نشك في بقاء الإباحة مع أن الموضوع وهو الوضوء الصادر منه باق على ما كان بل يستحيل خروجه عما كان لأن ارتفاع التقية بعد الوضوء الواقع حالها لا يخرج هذا الوضوء عن الوضوء الواقع حالها بالضرورة.

ولكن إنما يشك في بقاء حكمه لاحتمال تقييد سببيته للإباحة بوقوع الصلاة أيضا حال التقية واحتمال هذا التقييد مع إطلاق الدليل لا يوجب ارتفاع الموضوع فالشك إنما هو في أن اقتضاء هذا الفرض من الوضوء للإباحة وسببيته لها بسبب مقدار فقوي فيستصحب حكمه الوضعي وأما من يزعم انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي فيستصحب الإباحة وكذا سائر الأعذار الحاصلة حال الطهارة المرتفعة بعدها مثل الجبيرة إذا أصاب أن جاوزها قروح أو جروح لأن ذات الموضوع لم يتغير في شيء من ذلك.

نعم يحتمل تقييد حكمه الوضعي بمثل ما ذكر إلا أن ذلك من موارد الشك في المقتضي من غير فرق بين الشك في بقاء الحكم الوضعي والتكليفي مما يكون موضوع الحكم باقيا على ما كان في حال اليقين بثبوت الحكم. وقد يكون موضوع الحكم متغيرا عند أهل العرف بحسب الدقة ولكنهم يسامحون ويجعلون التغير الحاصل في ذات الموضوع متغيرا لا

العارضة التي لا مدخلية لها في ذاته كما في استصحاب الكرية وعدمها عند نقص الماء المتيقن الكرية عما كان عليه وزيادته عليه.

وكما في استصحاب وجوب ما تعذر بعض اجزائه أو شرائطه مما لا يكون الموضوع باقيا إلا بالمسامحة العرفية كما سيجيء إن شاء الله تعالى. وأما دعوى أن القيد راجع إلى الموضوع دائما فجازفة في الكلام بل المسلم منه ما إذا كان الطلب بصيغة أفعل أو لا تفعل لأن القيود ممولات للمتعلق العامل في جميع الأفعال للمادة لأنها هي التي تقتضي الفاعل والمفعول به وله وفيه ومعه والحال وغيرها والهيأة إنما تفيد اختلاف العوارض التي تعرض أصل الفعل وغيرها والهيأة إنما تفيد اختلاف العوارض التي تعرض.

وأما إذا كان الطلب بلفظ الطلب أو الأمر أو الإيجاب أو النهي أو التحريم ونحوها مما يختلف باختلاف الأغراض فقد يتعلق الغرض بتقييد الطلب بقيد ولكن الغرض بالنسبة إلى الموضوع يتعلق بصدده مثل أن يقول الطلب في الصيف مطلق التبريد أو التبريد الحاصل في الشتاء والطلب منك دون الاستطاعة الا الالفا المخصوصة في أيام ذي الحجة والطلب منك في الصوم الخفا وصوم يوم إلى غير ذلك مما يأتي المقامات مختلفة ولا ريب في جواز الاستصحاب إذا كان الموضوع غير مقيد بزمان أو مقيدا به ولكن وقع الشك في بقاء الطلب قبل وصول زمانه أو وقت وصوله بعد إحراز الموضوع من سائر الجهات.

ولا فرق فيما ذكرنا من أن المرجع إحراز الموضوع في حال الشك بحيث مثل احرازه في حال اليقين به وهو المرجع إلى العرف ودفع الاحتمالات بالأصول اللفظية والعملية. بين أن يكون اعتباره من باب التعبد وأن يكون من باب الظن إذ بعدما ثبت بالدليل أن المرجع في فهم الخطابات موضوعا ومحمولا هو فهم العرف يكون الدخل أيضا أحكامه التي لا يستقل فيها إلى ما ثبت عنده بالدليل أنه هو الحكم ويستطع القطع عن المداقة التي يبني عليها أحكامه التي يستظهرونها بالاستحسان الحكم في تشخيص الموضوع هو العقل فقد يمكن احرازه بالظن بعدم مدخلية بعض القيود في الموضوع فيمكن اجراء الاستصحاب الحكمي وعلى اعتبارها من باب الظن إذ على هذا القول يعتبر الظن في جانب الموضوع أيضا فيتشخص الموضوع بالظن ويجري استصحاب الحكم ويكفي في ابطال السالبة الكلية التي يدعيها الخصم اثبات الموجبة الجزئية.

[illegible]

ثم إن الفرق بين جهة منع الفاضل التوني عن إجراء الاستصحاب في الأحكام بأقسامها الستة وبين جهة منع
هذه الشبهة أن مبنى الأول على عدم تحقق الموضوع والمجرى للاستصحاب لعدم وقوع الشك في بقاء
تلك الأحكام في الآن الثاني وأن المستند في الحكم فيه هو الدليل الدال على ثبوته في الآن الأول .
وإن هنا لبين من الاستصحاب المختلف فيه لأنه هو الحكم بالبقاء استنادا إلى مجرد الوجود في الآن
الأول .

ومبنى الثانية على عدم إمكان إحراز موضوع الحكم الذي يراد استصحابه وإن استصحاب الحكم يتوقف على
إحراز الموضوع مع تسليمه وقوع الشك في جميع الأقسام الستة وقد عرفت ضعف كليهما .

وأما الجواب عن الثاني بأنه يمكن إحراز الموضوع بالاستصحاب ثم ترتيب استصحاب الحكم عليه فقد عرفت ما فيه
عند تحرير محل النزاع بتقسيم الاستصحاب من أن مستند الحكم قد يكون هو العقل فراجع والله الموفق والمستعان

حجة القول التاسع - تظهر بعد بيان ما نقول : قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب مع إنكاره
في استصحاب حال الإجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا في المسألة وفي النهاية ذكر الاستصحاب ونسب إلى جماعة
منهم الغزالي حجيته ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين ثم ذكر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع
ومثل له بالمتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر ونسب إلى الأكثر ومنهم
الغزالي عدم حجيته إلا أن الذي استظهره شيخنا العلامة بالمشهد في كلامه المحكي في النهاية هو اتحاد الاستصحاب
المتنازع فيه رأسا .

وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة ولا لنا بالحال الأول المعلوم انتفاؤهما في الآن الثاني
فإنه قد يخرجون جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع كما ستعرف في كلام الشهيد . ولعل وجه هذا التخصيص
هو انعقاد الإجماع على ثبوت المستصحب في الحال الأول ولو لانتفاء الدليل المعتبر ثبوته فيه لا لقيام
الإجماع ابتداء على ثبوته فيه فثبوت الحكم في ذلك الحال إجماعي لا لأن الدليل المعتبر على ثبوته فيه هو
دليل المتيمم مثلا الدال على صحة الصلاة ما لم يصب ماء إذ بعد الطلب ينعقد الإجماع على الصحة ووجوب
المضي في الصلاة ما لم يصب ماء .

وأما بعد الإصابة في الصلاة فقد اختلفوا في ذلك فكل من يعمل بالاستصحاب يقول به وكل من لا يقول به فلا، وكيف كان فالذي استظهره من كلام الغزالي فدا لكن استصحاب الحكم المذكور ولو قلنا ابتداءً بحجية الإجماع وإنما الحكم عنده استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة فما نسبه التفصيل إطلاق الغزالي لمنكر الاستصحاب على استصحاب عموم النص أو إطلاقه وتخصيص عنده المنكر ما باستصحاب حال الإجماع وإن صرح في أثناء كلامه بالحاق غيره مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحال الأول به في منع جريان الاستصحاب فيه فما يجب به وإن كان يستفاد أن مراده باستصحاب العموم هو الاستصحاب المصطلح وإنه في كلامه لاستصحاب الإطلاق يعني ولا يأتي بدليله ما يقتضي إرادة المصطلح منه العموم.

وكيف كان فقال: قال في الذكرى بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمسة أقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل وأصل البراءة وعدم الدليل دليل العدم والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر. الخامس أصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف كالمتيمم، واختلف الأصحاب في حجيته وهو مقرر في الأصول انتهى ونحوه عن الشهيد الثاني في مسألة أن الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا وفي مسألة المتيمم، وعن مؤلف الحدائق في الدرر النجفية بل استظهره من كل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتيمم كالمحقق والعلامة وغيرهما.

ولابد من نقل عبارة الغزالي المحكية في الذكرى حتى يتضح حقيقة الحال وهي أن المستصحب إن أقر بأنه لم يقم دليلا في المسألة بل قال: إنما أنا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وإن ظن أنه أقام الدليل فقد أخطأ فإنا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فإن كان لفظ الشارع فلابد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده.

وإن دل بعمومه على دوامه عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب إظهار دليل التخصيص وإن كان بإجماع فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود ولو كان الإجماع شاملا حال الوجود كان المخالف خارقا للإجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع

والتيمم خارق للاجماع لأن الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم المحبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم
الماء فإذا وجد فلا اجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلة جامعة.
قلنا أن يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود
وهذه دقيقة وهي أن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا اجماع
مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن الخلاف لا يضاده فإن المخالف مقر بأن العموم بصيغة شامل
محل الخلاف فإن قوله ص: لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل شامل بصيغة صوم شهر رمضان مع خلاف
الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني أخصه بدليل فعليه الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف
لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل.
فهذه دقيقة يجب التنبيه لها ثم قال: فإن قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف وأجاب بأن
هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لأن الاجماع إنما انعقد على حالة العدم لا على حالة
الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل. لا يقال: صحة الشروع دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع
لأنا نقول: ذلك الدليل ليس هو الاجماع لأنه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود وإن كان نصا فبينه
حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا؟
لا يقال لم ينكر واعلى من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه بل الثبوت
هو المحتاج كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب. لأنا نقول: هذا وهم باطل لأن كل ما
ثبت جوز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن الميت لا يحيي
والدار لا ينهدم ما لم يهدم بعد البناء الهادم أو طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته.
كما لو أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الأحوال فإنا لا نقضي بدوامها
وكذا أخبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها إلى دليل آخر
انتهى. ولا يخفى أن مواضع من كلامه صريح في إفادة الشك فإن اتحاد الاستصحاب في زمن ثبوتها إذا ثبت:

بالاجماع.

أحدهما- قوله في أوائل كلامه بأنه لو كان لفظ الشارع فلا بد من بيان تناوله يدل على دوامها عند عدم الخروج من السبيلين لا عند وجوده فإنه صريح في أنه لو كان لفظ الشارع دالا على دوام الطهارة عند عدم الخروج من غيرها لم يمكن استصحاب الحكم عند وجود الخروج من غيرها.

وثانيهما- قوله في أواخر كلامه في جواب الاعتراض على نفسه بأنهم لم ينكروا على من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع، وهو قوله لأنا نقول هذا وهم بالحل لأن كل ما ثبت جوز دوامه وعدمه فلابد لدوامه من سبب لأنه أيضا صريح في أن كل ما ثبت محتمل الدوام والعدم فلا يمكن الحكم بدوامه إلا بدليل سبب من عبارة وغيرها.

وأما قوله أخبر أو كذا أخبر الشارع عن دوام الصلاة، فليس ظاهرا فضلا عن كونه صريحا في انكاره استصحاب غير حال الاجماع، بل الظاهر أن مراده بخبر الشارع هو الخبر المستفاد من الاجماع بقرينة أن كلامه في هذا المثال كان من أوله إلى هنا من حيث ثبوته بالاجماع فالظاهر أن مراده هنا أيضا من الخبر الحكم الثابت بالاجماع لأن الاجماع لما كان حجة يثبت به خبر صادر من الشارع مع كونه لا يجري فيه الكشف كما عندنا بل يجري عليه الاجماع لصدوره كما هو عندهم.

ولكن في كلامه موضعان أحدهما ظاهر والآخر صريح في ما نسب إليه من التفصيل وهما في قوله وهذه دقيقة وهي إن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن الخلاف لا يضاده.

أما الذي هو ظاهر فيه فهو قوله كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه فإن مفهومه إن كل دليل لا يضاده نفس الخلاف يمكن استصحابه وهذا أعم من استصحاب العموم فلا يمكن دعوى أظهرية خصوص ذلك، نعم دعوى خروجه موضوعا عن الاستصحاب المصطلح بل يشمل النفي الحقيقي والحاله بالحال الأول مضافا إلى ما سنعرف من أن مراده من استصحاب العموم ليس ما هو من الأصول اللفظية.

وأما الذي هو صريح فيه قوله بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن استصحاب الحكم الثابت بالنص ليس

خارجا عن الاستصحاب المصطلح وكذا استصحاب الحكم الثابت بدليل العقل والظاهر اراد به من دليل العقل ثمة
غير ما يستقل به العقل فانه لا يشك فيه حتى يجري فيه الاستصحاب فالمراد منه هو مثل دليل العقل على البرائة
الاصلية المعروف بنفيه اجراء الاستصحاب المختلف فيه فيه. بل وكذا استصحاب العموم الشامل للاطلاق
الحقيقي
بقوله عقيبه بالصيام التأبيد باطلاقه صيام رمضان لان مراده منه استصحاب العموم الافرادي
ولا دلالة على العموم الافرادي بالآن السابق بأن يحكم ببقاء الحكم العام في الآن الثاني.
لا بأن يحكم بعدم تخصيص بعض أفراده، لأنه بعيد ما عرفت من ثبت كون المراد بالاستصحاب في المعطوف
هو المصطلح بتعين كونه كذلك في المعطوف عليه والا لزم التفكيك فمراده إن شيئا من هذه الثلاثة لا
يضاده نفي الخلاف في حال وجوده ودلالة على الحكم المستفاد منه لأن المخالف يسلم دلالة عليه وإنما يدعى
مقابل العموم وجود دليل على التخصيص وفي مقابل النص وجود دليل معارض أقوى منه وفي مقابل دليل العقل
على البرائة وجود دليل السمع على خلافها فالخلاف لا يضاد شيئا منها.
وإنما ينافي الثالث اثباته الدليل على خلافها في الاخير في حال الخلاف ووجوده ودلالة على الحكم بخلاف الاجماع فان
موضوعه لا يمكن تحققه مع الخلاف لأن الاجماع هو اتفاق الكل وهو لا يجتمع مع خلاف البعض فمراده بقوله:
أن محل كلامه هو الاستصحاب المختلف فيه ولا سيما بملاحظة عطفه النص ودليل العقل انه اذا شك في بقاء الحكم
المدلول عليه بالعموم الافرادي الحقيقي ولا دلالة بالآن الاول في الآن الثاني يمكن استصحابه وهذا ليس من استصحاب
العموم الذي هو خارج عن الاستصحاب المختلف فيه لأن الذي هو خارج عنه إنما هو استصحاب العموم الذي يرجع
إلى استصحاب عدم التخصيص وهذا هو الاستصحاب الذي من الأصول اللفظية.
بخلاف استصحاب الحكم المدلول عليه بالعموم الافرادي لا بثباته في الآن الثاني الذي يقتضي العام عن الدلالة عليه
لأنه من الاستصحاب المختلف فيه فظهر ان استصحاب العموم على قسمين أحدهما من الأصول اللفظية والاخرى من
الأصول العملية. وقد عرفت كلها ان الظاهر ارادة الغزالي منه ما هو محل كلامه من الاستصحاب بحسب الزمان
في العام الذي عمومه بحسب الأفراد فمنظوره بكون مراده من قوله في صدد كلامه بأن كان لفظ الشارع . إن كلام الشارع
لعله يدل على الحصر وهو الدوام عند العدم وعلامته عند الوجود كما هو مقتضى مفهوم الغير بالحجية مثابة على

[illegible]

ما قاله في الإجماع من أنه انعقد مشروطاً بعدم الخروج فإن مقتضاه أن لفظ الشارع لعله يدل على دوامها مشروطاً بعدم الخروج.

ولا ريب أن الشرط مما ينتفي بانتفائه المشروط فحاصل اتحاد الاستصحاب في ما يدل دليله على الحكم في الآن اللاحق كما في النص الذي اعتبر شروط الحكم شرطاً يشك فيه وكذا فيما ينتفي الحكم بانتفاء دليله كالحكم الثابت بالإجماع على مصطلحهم فإنه ينتفي بانتفائه ومن قوله إن كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه منع عموم هذه القاعدة في استصحاب حال الإجماع. ومراده من قوله: فلابد له من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ما يشمل اقتضاء الحكم بنفسه للاستمرار فالحكم بنفسه راجح ولا سيما بعد ملاحظة قوله: بعده ولولا الدليل العادة، إذ العادة التي تدل على أن الدار لا تنهدم إلا بعد مدة من اقتضاء ذات الدار عدم الانهدام إلا به.

ولا ريب أنها لا تخفى أصالة وجود المانع ومع ذلك فهو معترف بأنه يحكم ببقاء الانهدام. فما عرفت أولاً من صراحة مذهب المصنف في ما ذكرنا إنما هو مع قطع النظر عما ذكره في الدقيقة وعما عرفت به في استصحاب الدار فهو مع معترف باعتبار الاستصحاب المختلف فيه على ما استفدناه أولهم سابقاً من أن النزاع بين القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن إنما هو في الشك في الرافع وإن القائلين باعتباره إنما يقولون به في خصوص ذلك فعلى هذا فغرضه من قوله إن ما ثبت يجوز دوامه وعدمه هو الرد على من يتوهم أن مجرد الثبوت دال على البقاء حتى عند الشك في المقتضي بل الظن بارتفاعه كما في استصحاب حال الإجماع لأن المقتضي هو الإجماع وهو يرتفع بوجود الخلاف كما عرفت.

ومستوف ومع ذلك فحكم الخصم بالبقاء لزعمه أن مطلق الوجود يقتضي البقاء كما هو مقتضى قولهم إن الأصل في ما ثبت دوامه إلى وجود قاطع. والحاصل إن الشارح بصدد توجيه كلامه والاعتراف بتبعية المقتضي بل إنما هو بصدد أنه يفهم منه المقتضي كما هو المعروف وإنه ليس تبعية المقتضي له من باب اشتباه الاستصحاب الذي هو محل النزاع فتأمل جيداً.

ولا ريب أنه للشارح بصدد الاستصحاب المختلف فيه فالاستصحاب الذي ذكره في الدقيقة التي فيه عليها لابد أن يراد به ذلك والشارح كلامه في تلك الدقيقة بصدد بيان ضابطة كلية لا رجوع إلى الاستصحاب

المختلف فيه وما صور به فيه. فلا ريب أن مناقضته مع ما ذكرنا من الموضعين الأخيرين من كلامه للذين
قلنا إنهما صريحان في مادة النزاع فكأنه استصحاب حال الإجماع من قبيل مفاد النص والظاهر لأن كلامه
في تلك الحديقة أصرح من الموضعين فهو بصير بيّنه عن إرادة ما هما صريحان فيه مع قطع النظر عنهما وعما ذكرنا
فيهما مما يمنع عن صراحتهما فيما ذكرنا أولاً ورجحان من النصوصية إلى الظهور فلا بد من تأويلهما إلى ما ذكرنا.

ثم إن وجه تفصيله بين استصحاب حال الإجماع وغيره إن الإجماع عند العامة بنفسه علة تامة للحكم المنعقد عليه
فالحكم يدور مداره وجوداً وعدماً فبمجرد الخلاف يرتفع الحكم ولا مسرح للشك في بقائه مثل ما نقول في الحكم
الثابت بدليل العقل. فالإجماع ليس كاشفاً عن حكم الشارع بذلك في الواقع حتى يشك في بقاء الحكم الواقعي
عند الخلاف بل يرتفع قطعاً بالخلاف الحكم الثابت بغير الإجماع مما ذكره في الحديقة فإنه يحتمل الشك في إرادة
الشارع بقاءه في الآن الثاني فيستصحب لأن الخلاف لا يرفع موضوعه.

ويحتمل أن يكون وجه الإيجاب أو لصدوره من الشارع على استمراره ولو إلى زمان الشك والخلاف دال خفت
عليها فمرتبة الاستمرار فيشك في البقاء والاستصحاب يرجع تفصيل الغزالي فيه تفصيل الفاضل التوني
تفصيل بين موارد تحقيق موضوع الاستصحاب وعدمه والأخير معرض بحجيته مطلقاً فيه لأنه أعرف بمذاهب
العامة كما لا يخفى على من اطلع على المستصفى ولم ينسب الجماعة هذا التفصيل إلى الغزالي كنسبتهم التفصيل الآتي
الفاضل التوني وقد عرفت أن منشأهما ليس تفصيلاً في مسألة الاستصحاب بل تفصيل بين موارد وجوده
وعدمه فيها.

ولكن لما سبق إلى ذهن متتبع العلامة من استصحاب الحكم معناه المعروف الذي هو من الأصول اللفظية
ونحوه إنما هو بنفسه ولم يخطر بباله أن قرينة المقام صارفة له عن هذا الظهور ولم يلتفت إليها إلى [illegible]
بل لم نظره إلى المواضع التي هي مع قطع النظر عما ذكرنا بين صريح وظاهر في الإنكار جعلنا صنع ما صنع.

وكيف كان فمقتضى الجمع بين مجموع كلمات المتكلم أن مراد الغزالي من قوله في أول كلامه إنما نستدام الحكم الذي دل
الدليل على دوامه هو الحكم الذي شأنه الاستمرار بعد ثبوته إلى أن يرفعه رافع سواء ثبت الاستمرار بنفس دليله
أم بأمر خارج من عادة ونحوها وأنه صرح بعدم [illegible] بالاستصحاب وإنما يكون في [illegible] بل دليل على ذلك وكيف كان فالشك

في المقتضي فضلا عن العلم بعدم المقتضي للاستحقاق من أن اعتباره عنده من باب الظن لا يحصل الا في مثل ذلك

وأما ما ذكره السيد صدر الدين في جوابه الأول تنبيها مضافا إلى ما أورده عليه شيخنا العلامة أنه لو بني على الروايات

فلا بد أن يبني في الاجماع أيضا على أمور مذهب الخاصة من دلالته على قول المعصوم وح فيشمله الروايات لكان لا

ارادة المعصوم الدوام فيبقى الشك في البقاء فيجري الاستصحاب.

وأما ما ذكره في الجواب الثاني من أن غرضه من دلالة الدليل على الدوام هو امكان حمله على الدوام لو فرض

العلم أو الظن بثبوت الحكم في الزمان الثاني فيرد عليه أن هذا ليس من دلالة الدليل على الدوام في شيء

بل على هذا الفرض إنما يحتمل ارادة الدوام من الدليل لاحتفافه بقرينة كما يحتمل أن يكون ثبوت الحكم في

الزمان الثاني مستندا إلى دليل آخر. ولا ريب أن شيئا منهما لا يصدق عليه دلالة الدليل الأول على الدوام

وأما ما أورده عليه شيخنا العلامة ره من اختصاص هذا الفرق بالاجماع عند العامة.

ففيه أن الغزالي منهم. وأما ما أورده عليه من جريان مثل هذا الفرق في النقل والنص ويمكن دفعه

بأنه يمكن أن يراد بالنقل والنص تجدد دوام الحكم ولو بضميمة علم الناقل والمفروض بأن المكلفين يتأسون

بفعله ويحتجون بتقريره والحالف يحترز باحتماله ذلك ولكنه يدعي ثبوت خلافه بدليل يخليه الدليل

وهذا بخلاف الاجماع عند العامة الذي هو نفس علة الحكم ويرتفع موضوعه بمحض الخلاف ولا يمكن المخالف

أن يقول: إن الاجماع وإن كان ينقض الخفاء لكني ادعي ثبوت خلافه بالدليل إذ لا اجماع مع الخلاف

حتى ينقض الخفاء.

ثم إنه على فرض ارادة الغزالي من دلالة الدليل على الدوام هو ما حمل السيد كلامه عليه لا يرد عليه ما أورده

أولا بأنه إن أريد بامكان حمله على الدوام كونه دليلا عليه فهو ممنوع، فإنه يمكن بواسطة ذلك العلم أو الظن

أن ينكشف عن قرينة على ارادة الدوام من الدليل فبواسطتها يمكن كونه دليلا على الدوام.

ولا ما أورده ثانيا بأنا لا نعرف ولا ما أورده أخيرا من أن هذا المقدار من الفرق. لأن الغزالي

معترف بأنه يحكم بالخفاء أيضا مع عدم دلالة الدليل عليه أو دلالته بسبب آخر من عادة ونحوها على بقاء الحكم

الأول والبقاء بمعنى أن ملاك نفي استصحاب حال الاجماع احتياج الحكم في الزمان .. ولكن يقول بمقتضى

في ذلك ما ذكرنا إذ لا يمكن في الاجماع قيام دليل أو أمارة على ثبوت الحكم الثابت بالاجماع في الزمان الثا[ني]
ولكنه يمكن في غير الاجماع.

وكيف كان فقد ظهر من تضاعيف ما ذكرنا حجة الغزالي في التفصيل المذكور بالمعنى الذي ذكرنا لعدم الحجية
في استصحاب حال الاجماع من عدم تحقق موضوع له فيه، أما على العدم في الاجماع فلما مر مرارا، وأما على الثبو[ت]
في غيره فلمو حصول الظن منه بعدما عرفت من ظهور كلامه في اعترافه بحجيته فيما إذا كان الشك في وجود الرا[فع]
وأنه هو محل النزاع بين القائلين بحجيته من باب الظن.

وإذا حصل الظن منه فالظن مما ثبت اعتباره عنده مطلقا مضافا إلى بناء العقلاء، وقد عرفت سابقا أن أدلة
الاثبات من باب الظن الذي وصلت إلينا غيره كلها مختصة بالشك في وجود الرافع ولا يجري شيء منها
في الشك في المقتضي بل الشك في رافعية الموجود فضلا عن العلم بعدم المقتضي الذي هو الجامع في المقام لانتفا[ء]
موضوع الاستصحاب كما عرفت ذلك وجه للايراد عليه بأن أدلة الاثبات لا تفرق فيها بين الاجماع وغيره
وأما في غير الاجماع إذا كان ساكتا عن حكم الحالة الثانية فمع الشك في البقاء فيستصحب إذ الثابت المقتضي
من شأنه الاستمرار ما لم يرفعه رافع بل قد عرفت شبهه في العقل والنقل وأيضا لأنها أيضا مما يمكن أن يراد
بها الدوام عند دليل الشامل ونحوه فيقتسم فيها احتمال بقاء الحكم الثابت بها وارتفاعه فيجري الاستصحا[ب]
أيضا.

وقد عرفت سابقا أن أدلة نفي اعتباره من باب الظن كما عرفت من القائلين بانفتاح باب العلم وعدم اعتبار
الظن الخبري فضلا عن الاستصحاب فلا يبعد حجة على الغزالي الذي يدعي انسداده وحجية الظن عنده ومما
ذكرنا يظهر أنه لا حاجة إلى الفرق بينهما بأن الموضوع في النص مبين بخلاف الاجماع حتى يرد عليه أن هذا الكلا[م]
جار في جميع الأدلة الغير اللفظية وأنه يكفي في دفع هذا الفرق ما تقدم في دفع الشبهة التي مرت في ذيل كلام
الوافية مما سيجيء في أول الأمور المذكورة في الخاتمة فراجع.
من أن تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بالمراجعة إلى الأدلة الشرعية والله العا[لم].
حجة القول العاشر وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب ما لم يرفعه رافع وبين غيره إما من باب المقتضي

فهو ما مر من الروايات على ما نبه شيخنا العلامة تبعا لمن تقدم وتبعه من تأخر فقد عرفت ما فيه. أما من
باب الظن فهو ما نبه شيخنا من كلام المحقق الذي مر نقله في صدد البحث عن مقتضاه قبل ذكر الروايات حوا
ولعل وجه إعادة هذا القول هنا مع ذكره هناك مضافا إلى مراعاة ترتيب الأقوال إن المقصود أصالة
هو بيان الأقوال في الاستصحاب المصطلح وهو الحكم وهو الحكم بالبقاء تعويلا على مجرد الكون السابق وما
مر ذكره هناك من كلام المحقق لم يكن في مقام الاحتجاج لهذا القول في الاستصحاب المصطلح بل إنما ذكره لا ثبات
أن مختار المحقق في الاستصحاب المصطلح هو هذا التفصيل ولذا قوى الوجوه الثلاثة المذكورة هناك
والآن نعيد والاحتجاج له من حيث الاستصحاب المصطلح إلا أنه لو كان هذا هو الوجه في ذلك لم يكن
وجه لجعله آخر الأقوال التي مستندها اختلاف تعبير من الروايات وقبلها مستند الإجماع مع الأقوال
التي مستندها حكم العقل وموضوع بحثهم هو خصوص الاستصحاب المصطلح فالأولى ترتيب استناد المحقق
هناك مع التعرض لما فيه وترك التعرض له هنا أو العكس.

وكيف كان فنقول هنا عين الكلام الذي ذكره هناك وقال ده هنا بعد نقل ذلك الكلام. وحاصل هذا الاستدلال
يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالمانع في الحكم بوجود المقتضى بالفتح وفيه أن الحكم بوجود الشيء
لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التي من أجزائها عدم المانع فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العلة
التامة إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو غير الكلام في اعتبار الاستصحاب.

والأولى الاستدلال له بما استظهرنا من الروايات السابقة بعد نقلها. وفيه أولا ما عرفت هناك من أن
المحقق منكر للاستصحاب المختلف فيه وإنما حكم ببقاء الحكم الذي دل دليل على الاستمرار وكان له إطلاق
يدفع به الشك في وجود الرافع ودافعية الموجود لأن الشك فيهما شك في التقييد.

وثانيا على فرض أن يكون مراده به الاستصحاب فقد عرفت مما نقلنا من شرح المحقق بأنه إذا كان المقتضي محققا
الاستمرار وشك في الرافع يحصل الظن بالبقاء بملاحظة وجود السابق واقتضائه الاستمرار وإن الظن حجة
فإنه حكم بعدم الرافع من باب التعبد وهو من باب الظن لأنه حكم بالبقاء مع الشك في العلة التامة الموجب
للشك في المقتضى.

وثانياً: أنك عرفت بالأمر بعد عليه أنه لا دلالة في شيء من الأخبار على هذا القول أصلاً بل إنما يدل على القول الأول. ثم قال: إن صدق نسبة القول المذكور إلى المحقق مبني على أن يراد من دليل الحكم في كلامه هو المقتضي بخصوص تحليله بعقد النكاح في المثال المذكور على أن يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء الدال لا لدلالة في دليله المذكور على ذلك وإنما يعم القول بالإثبات في الشك في الرافعية والإنكار في الشك في وجود الرافع وإن كان ذلك العكس موجوداً كما سيجيء من المحقق البغدادي حتى إن كلاً من قال بالاعتبار في الأول بدل على القول به في الثاني بطريق أولى وفي كلا الوجهين نظر.

أما الأول فلإمكان القدح في الدليل الذي ذكره لأن ما ذكره في الاستدلال لا يرجع إلى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والخاص فإذا ثبت عموم المقتضي لحل الوطي في جميع الأوقات وهي عقد النكاح فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيلة لقيد النكاح ومن المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص.

أما الثاني فتخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطي الذي هو عقد النكاح بمخصص وهو اللفظ الذي أشق على كونه مزيلاً لقيد النكاح فإذا شك في تحققه وعدمه فلا مانع من التمسك بالعموم ح إذ الشك ليس في طرو التخصيص على العام بل في وجود ما خص به فبناء الاحتياج في إثبات عدمه إلى التمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب بخلاف الوقت في أصل التخصيص فإن العام يكفي لإثبات عدمه في مورد الشك.

وبالجملة فالفرق بينهما أن الشك في الرافعية فيما نحن فيه من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه والشك في وجود الرافع من قبيل الشك في وجود المصداق الذي علم تخصيص العام به فالأول نظير ما إذا ثبت تخصيص العمومات في أكرام الفقهاء بمرتكبي الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغيرة فإنه يتمسك بالعموم.

والثاني نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكبي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه فإنه لولا إجراء أصالة العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب للحكم فيه لم ينفع العام في إيجاب الإكرام في ذلك المشكوك وهذا ولكن يمكن أن يقال أن مبنى كلام المحقق لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفايته في ذلك في الحكم

بالمقتضي فلا فرق بين كون الشك في وجود المانع ومانعية الموجود بوجود المقتضي فيهما معاً فإن الشك في الخروج والشك في تحقق ما علم خروجه في مثال العموم والخصوص فإن الفرق بينهما إنما هو من جهة إحراز المقتضي للحكم بالعموم ظاهراً في المثال الأول وهو الشك في التخصيص الزائد فالمقتضي هو أصالة الحقيقة وعدم إحرازه في المثال الثاني وهو الشك في تحقق ما علم تخصيص العام به لعدم جريان أصالة الحقيقة بالنسبة إليه ومن يكفي الكتابة لخروجهم من العام يقيناً وليس الفرق بينهما من جهة إحراز المقتضي لنفس الحكم الذي هو وجوب الإكرام في المثال الأول دون الثاني لأن المقتضي هو العالمية وهو موجود فيهما معاً كما لا يخفى. فتوضيح منه.

أقول: يمكن الجواب عن المناقشة في هذا الوجه بوجه آخر وهو أن مقصود الموجه أن المحقق حيث جعل النكاح إذا وجد في الخارج بمنزلة العام لاقتضائه حل الوطي في جميع الأوقات وجعل رافعه وهو الطلاق بمنزلة المخصص لأنه يخرج الحل في بعض الأوقات عن عموم الحل الثابت بالعقد.

ولا ريب أن الوجود الخارجي للطلاق يخصص ذلك العموم لا الدليل الدال على زوال قيد النكاح بلفظ أنت طالق فإن ذلك اللفظ وارد في أصل الزوجية، ولكن عقد النكاح الواقع من زيد على هند يدل على عموم اقتضائه حل جميع الأوقات ما لم يتحقق الطلاق المتفق عليه في الخارج فالشك في وجود الطلاق باللفظ المتفق عليه من قبيل الشك في أصل التخصيص ويكفي في دفعه أصالة عدم التخصيص من غير حاجة إلى الاستصحاب المختلف فيه كما في الألفاظ المختلف فيها لأن الشك فيها أيضاً في وجود الطلاق بحسب في الخارج وتخصيص عموم مقتضى العقد بها وعدمه.

ثم قال: والمدعى عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور وهو ما لم يثبت. أقول لعل كلام من هذا الوجه على أن المحقق إنما بنى كلامه على اعتبار الاستصحاب المختلف فيه في الشك في الرافعية فلا ريب في الأولوية المذكورة وعدم الفصل بحيث لا حاجة لما حققناه سابقاً من أن اعتباره من باب الظن على هذا الفرض حتى لتصريحه به في جواب السيد المرتضى وغيره وأما الذي اتفق من حصول الظن من الاستصحاب إنما هو في الشك في وجود الرافع لأن كل من قال به من باب الظن في الرافعية قال به في وجود الرافع بطريق

أولى للتنجّز بحصول الظن منه فيه غالباً بخلاف الواقعية لأن الغلبة بالكلّي.

ثم قال: نعم يمكن أن يقال أن المحقق لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرافع لأنّ ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلا النسخ وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي بل ضروري كما تقدم. وأما الشبهة الموضوعية فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام فإن الكلام فيها إنما يقع للشبهة الحكمية ومن باب تفصيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية.

فتوى المتكرر عنده بالإذا غاب عن بلد في ساحل البحر لم تجر العادة ببقائه فإنه لا يحكم ببقائه بجواز حال والحنفيين بالإذا غاب في بلد عن أهله وماله فإنه يجوز الغرق فيها بمجرد احتمال الموت.

أقول فيه أنه قد ما عرفت غير مرة أن الحكم على كلي الشبهات الموضوعية إنما هو من وظيفة الشارع والأديب ح أن الشبهة في أنه هل يجب الحكم بالبقاء عند الشك في وجود الرافع في الشبهات الموضوعية أم لا من الشبهات الكلية التي من وظيفة الشارع والمجتهد فكيف يمكن القول بخروجها عن مسألة الاستصحاب في كلام القدماء وهل بيان حكم هذا الأصل المجتهد وهل له دليل سوى الاستصحاب المختلف فيه وهل الحكم فيه حكم جزئي في واقعة خاصة حتى يقال أنه ليس من شأنه. هذا كله على فرض عدم وروده في الشبهة الحكمية بكون الشك فيه في وجود الرافع.

حجة القول الحادي عشر - ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة فإنه استدل على نجاسة الماء الكثير الذي سلب عنه الإطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم جاء بأن استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل والا إنما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال قول أبي جعفر في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرافع لأنا نقول:

التحقيق أن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين إما أن يكون مستمراً بمعنى أن له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره أم لا وعلى الأول فالشك في رفعه على أقسام ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقاً للرافع المبين مفهوماً والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً ثم

قال إن الخبر المذكور إنما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك إنما يتحقق في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره لأن غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك.

بل إنما حصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فإن الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وإنما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لأن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك وإنما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها انتهى كلامه رفع مقامه.

وأورد عليه شيخنا العلامة أولا بأن الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المقيدة بقبل حدوث ما يشك في رافعيته لها وما بعده وبتعلق اليقين بالأولى والشك بالثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء أم بعده وحينئذ فالشك الذي كان حاصلا قبل حدوث ذلك الشيء ولم يكن بسببه نقض كان مع هذا اليقين أيضا باقيا بعد الحدوث.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد بل الشك متأخر عن اليقين ولا ريب أن اليقين والشك في أخبار الاستصحاب هما اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد أعني الطهارة المطلقة وح فالنهي إنما هو عن نقض اليقين بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين لأن نقضه إنما هو به.

وأما وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو سبب الشك في رافعية الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فإن كل شك لا بد له من سبب يتحقق الوجود من الشك في وجود الرافع فوجود الشيء المشكوك الرافعية جزء أخير للعلة التامة للشك المتأخر الناقض لليقين لا أنه جزء أخير لعلة النقض.

أقول والأوضح في هذا الجواب أن يقال أن الشك الذي كان قبل حدوث ما يشك في رافعيته ولم يكن بسببه نقض إنما هو الشك في الحكم الشرعي الكلي وهو أن هذا الشيء رافع للطهارة في الشريعة أم لا ولا تعلق بهذه الطهارة إلا هو بواسطة أنها فرد من كلي الطهارة لا لخصوصية في ذاتها ولا ريب أن هذا الشك موجود قبل وجود هذه

الطهارة أيضاً. ولا ريب أن المراد بالشك في الأخبار هو الشك المتعلق بخصوص متعلق اليقين الذي به يرتفع يقين الطهارة في الحالة الخاصة التي يراد استصحابها. ولا ريب أن نقض اليقين يحصل بهذا الشك. وأما وجود ما يشك في ناقضية فهو سبب لهذا الشك ومحل فرض تسليم استناد النقض إليه إنما هو لأجل كونه سبباً للشك الذي نقض لليقين إذ لو لم يصر سبباً لهذا الشك لم يكن وجه لاستناد النقض إليه فالناقض في الحقيقة هو الشك.

وأورد عليه ثانياً بأن دفع اليد عن أحكام اليقين عند الشك لا يحتمل إلا أن يكون مسبباً عن نفس الشك لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك غاية الأمر كون الشك المشكوك الرافعية منشأ للشك. والفرق بين الوجهين إن الأول ناظر إلى عدم وقوع النقض إلا بالشك المتأخر والثاني ناظر إلى عدم امكان النقض إلا به.

أقول يمكن منع عدم امكان النقض بما هو سبب للشك وذلك لما حقق في محله أن وجود الشيء مستند إلى آخر مقدمات وجوده وعدمه إلى أول مقدمات عدمه. ولا ريب أن آخر مقدمات وجوب ترتيب أحكام الطهارة هو اليقين بها وأول مقدمات عدم ترتيبها وجود رافع اليقين. ولا ريب أن رافع اليقين هو وجود ما يشك في رافعيته لأنه لما أوجب الشك في بقاء الطهارة كذا يوجب ارتفاع يقينها فيستند رفع اليد عن أحكام الطهارة إلى وجود رافع يقينها لأنه أسبق من ارتفاع اليقين.

وكذا من الشك لأن الشك في عرض ارتفاع اليقين لأنهما معلولان لعلة واحدة كما عرفت بل المراد بالشك في المقام هو عدم اليقين الثابت مع الشك وغيره ولذا يستند رفع اليد عن أحكام الطهارة إلى وجود ما يعلم رافعيته كما في صورة وجود البول مثلاً عقيب الطهارة مع أنه أيضاً رافع ليقين الطهارة كوجود ما يشك في رافعيته.

نعم لما كان ملاك رفع اليد عن أحكام اليقين في وجود ما يشك في رافعيته هو كونه سبباً لرفع اليقين بالشك صح استناد رفع اليد بالمقصود منع عدم المعقولية وعدم الإمكان الذي ادعاه بأنه معقول وممكن بل واقع أيضاً ولو لم يكن صحيحاً. وثالثاً - سلمنا أن النقض في هذا القسم الأول ليس بما يشك وكذا نقول لها هو الأخبار حصر النقض المنهي عنه في اليقين خلاف اليقين الأول لوضوح عدم إرادة الترخيص في النقض

باي يقين كان يستفاد من ناحية النقض بكل شيء عدا اليقين بالخلاف.

ستراد

فهذا القول ضعيف في الغاية على فرض تسليم ظهور الأخبار في الاستصحاب الحكم الذي يدل دليله على الا فضلاً عما لو بنينا على الاستصحاب حققناه من شمولها للشك في المقتضي مضافاً إلى ما عرفت عند ذكر الأخبار أن هذه الصحيحة التي استدل بها لا تدل على الاستصحاب فراجع. ثم لو كان المستند في اعتبار الاستصحاب هو الأدلة الظنية كان هذا المحذور واردا من أن ظاهر القائلين من هذه الحيثية هو اختصاص اعتباره بالشك في وجود الرافع وبناء العقلاء أيضا مختص به.

فلا وجه لدعوى الإجماع المركب فضلا عن البسيط على خلافه ولا سيما بعد الاعتراف بأن البانين على اعتباره من باب التعبد هم متأخرو المتأخرين والباقون على الظن. فكيف يمكن دعوى الإجماع المصطلح أو مطلق الاتفاق على خلافه وقد يتوهم أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور اعتبار الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن ناقضية الخفقة والخفقتين للوضوء.

وأورد عليه شيخنا الاستاذ بأن حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله ع قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن وإنما سأل بعدها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمارة النوم مثل تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم فأجاب ع بعدم اعتبارها ما عدا اليقين بقوله لا حتى يستيقن.

الخفقتين

أقول: توضيحه إنه لا دلالة في صدر الصحيحة على إرادة الامام ع بيان استناد عدم إيجاب الخفقة الوضوء إلى اليقين ولا على إرادة زرارة السؤال عن حكم الشك بل الظاهر بقرينة اقتصار الامام على الجواب بعدم إيجاب الوضوء وعليها ناقضية النوم إن حاول السائل تعلم السؤال عن الحكم الواقعي للخفقة والخفقتين وإنهما ناقضان أم لا؟ إما مستقلا وإما لاحتمال كونهما من أفراد النوم الذي كان يعلم ناقضيته ويحتمل عدم ناقضية هذا الفرد فأجاب بأنه لا ينقض لأنهما ليسا نوما.

ثم سأل عما لو وجد أمارات النوم الذي كان يعلم ناقضيته. ولا ريب أنه يكون الشك في وجود الرافع الذي هو النوم فأجاب بوجوب البناء على اليقين فلا يكون مورده إلا اعتبار الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فاندفع هذا التوهم هذا غاية توضيح كلامه.

ويمكن دفعه بأنا لو سلمنا عدم ظهور الصدر في الشك في الواقعية لما ذكرنا في التوضيح ولكنا لا نسلم عدمه في قوله فإن حرك إلى جنبه، لظهوره في إرادة زرارة السؤال عن حكم الحالة التي لو حرك فيها إلى جنبه شيء لم يعلم به وإن هذه الحالة توجب الوضوء أم لا؟ فالشك في واقعية هذه الحالة ولغوية الجواب بنعم أن السؤال عن حكم الشك لا عن الحكم الواقعي كحكم الامام بوجوب البناء على اليقين وعدم نقضه مورد الشك في الواقعية.

بل الظاهر إن السؤال الصدر أيضا عن حكم الشك وانشاد الامام على ما ذكر إنما هو للحكم بحالة زرارة وإنه يسأل أيضا يندرج تحت الكلية التي كان عليه السلام بصدد بيانها كما لا يخفى على من لاحظ روايات زرارة فإنه كان من عادته الاستقصاء عن جميع أحكام كل مسألة يسأل عنها.

ولكن شيخنا حمل مورد الرواية من قبيل الشك في وجود الرافع، فالتزم بمكن أن يلزم المحقق المذكور كالأخبار بأن الشك في أصل النوم في مورد ما حسب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض به لا بالشك فتأمل انتهى.

ولكنك عرفت ان نقل المحقق المذكور إلى أن الشك في غير الشك في وجود الرافع كان موجودا فيه لا يضر بأن عدم وجود ما يشك في رافعيته وإن النقض حصل بوجود ما يشك في رافعيته في المقصود في الشك في وجود الرافع لعدم حصول الشك في زمان لا يكون فيه نقض بل إنما يسند النقض إلى الشك لحصوله بوجود الشك بنفسه ومورده كما تقدم ولعله وجه التأمل.

حجة القول الثاني على ما ذكره المحقق الخوانساري في حكم شرح الدروس ما لا عند قول الشهيد ويجزي ذو الجهات الثلاث ما هذا لفظه حجة القول بعدم الإجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار والحجر الواحد لا يسمى بذلك وباستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي.

وحجة ابن الجنيد ورفيقه ابن يعقوب لا يخرجان عن الأصل لعدم صحة مستندهما خصوصا مع معارضتها بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار وأصل البراءة بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها لا يبقى بحاله الحال فان قال بعد منع حجية الاستصحاب إعلم أن القوم ذكروا إن الاستصحاب إثبات حكم في زمان

لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم إلى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

فالأول مثل ما إذا ثبتت نجاسة ثوب أو بدن في زمان فيقولون بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم بزوالها. والثاني مثل ما إذا ثبتت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف. فذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه وذهب بعضهم إلى حجية القسم الأول واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها لكنها قاصرة عن إفادة المرام كما يظهر بالتأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب.

فنقول إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلا بكلا قسميه إذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو أن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلا فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته أمران.

الأول أن هذا الحكم إما وضعي أو اقتضائي أو تخييري ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الأخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرناه أما على الأول فلأنه إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية معينة مثلا فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضا وهو المطلوب.

وأما على الثاني فالأمر أظهر كما لا يخفى. الثاني ما ورد في الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشك فإن قلت: هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم لأنه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك نظرا إلى الروايات وهو بعينه ما ذكروه.

قلت: الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لولا الشك وهو ظاهر. فإن قلت بل الشك

في كون الشيء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل أولا. قلت فيه تفصيل لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك.

وأما إذا لم يثبت ذلك بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني، وشككنا في أن الشيء الآخر مزيله أم لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم، وثبوت استمراره إذ الدليل الأول ليس جاريا فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والظاهر أن الخبر الثاني أيضا لا يخلو عن إجمال، وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وإن كان فيه أيضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو من تأييد للدليل الأول فتأمل.

فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وأنت منعته الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي إجماعا، وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لأن حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمة فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين.

قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الإجماع غير معلوم لأن غاية ما أجمعوا عليه أن المتغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والمسح بثلاثة أحجار ولا يثبت بالخبر الواحد فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت هب أنه ليس داخلا في الاستصحاب المذكور لكن نقول بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه ومن المسح بجانب حجر واحد فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الإتيان به واجبا.

قلت نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب بل الإجماع على أن ترك الأمرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب أن لا يتركهما والحاصل أنه إذا ورد نص أو إجماع

وجوب شيء معين مثلاً معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين
أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال، ولا يكفي الشك في وجوده في ارتفاع ذلك الحكم، وكذا
إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور ونعلم أن ذلك التكليف غير
مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً.

أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء ونعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم، مثلاً يجب
الحكم بوجوب تلك الأشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء وأيضاً لا يكفي الإتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم، وسواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً
في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك، أو غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا أو غايات كذلك، وسواء
أيضاً تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء أو الغايات، أو تباينها بالكلية.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك بل ورد نص على أن الواجب الشيء الفلاني، ونص آخر على أن ذلك الواجب شيء آخر
أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء، وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، وظهر بالنص والإجماع في الصورتين أن
ترك ذلك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتى يتحقق الامتثال، بل
الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أم تباينا بالكلية.

وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الشرعي إلى الغاية، هذا مجمل القول في هذا المقام، وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد
واستنباط أحكامها من هذا الأصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارضها للمعارضات، والله أعلم انتهى
كلامه. ولا يخفى أنه في غير موضع من كلامه صرح بأن ملاك الاستصحاب الذي اختاره هو ثبوت استمرار
الحكم إلى غاية معينة عند الشارع سواء كانت معينة عندنا أيضاً أم لا.

ولكن لم يشترط شيء من العلم إذ يجب الحكم بالبقاء إلى أن يعلم حصول تلك الغاية بطريق يحصل بها تحصيل
الامتثال والخروج عن العهدة. ولا ريب أنه لا فرق ح بين الشك في كون الشيء مصداقاً لتلك الغاية المعينة
من باب الاشتباه المفهومي أو المصداقي، وبين الشك في كون شيء آخر غاية مستقلة غير تلك الغاية
عند الله تعالى على بعض الوجوه كما سنبينه.

نعم إنما يمنع الاستصحاب الذي ذكره في ما إذا علم استمرار الحكم على سبيل الإجمال وعلم أن الشيء الفلاني غاية له وشك في أن شيئاً آخر أيضاً غاية له أم لا لعدم جريان ما ذكره من الملاك لقاعدة الاشتغال هنا إذ لم يثبت استمرار الحكم إلى غاية معينة عند الله تعالى وعلم اشتغال الذمة بها بل إنما ثبت الاستمرار في الجملة.
فيحصل امتثاله بقدر استمراره في الجملة لا بحكم العقل بوجوب الامتثال أيضاً بعد حصول الشيء الذي يحتمل كونه غاية لعدم ثبوت الاشتغال أزيد من الاستمرار في الجملة. فمذهبه موافق للقول الثامن في جريان استصحابه في جميع صور الشك الأربع من صور الشك في وجود الرافع وصور الشك في رافعية إلا أنه يتفق بعض أقسام الشك في الرافعية المشتملة وهو ما عرفت من صورة ثبوت الاستمرار في الجملة.

وما ذكرنا سابقاً عند نقد الأقوال من أنه زاد على مذهب المحقق السبزواري خصوص الشك في صدق الرافع بشبهة مفهومية فإنما كان قبل مراجعة تمام كلامه. بل كان مقتضى قوله في جواب أنه بل الشك في كون الشيء مزيلاً كالشك في وجود المزيل وهو قوله وتمسكنا في صحتها على شيء آخر ولكن ذلك وإن كان ظاهراً في جريان استصحابه في صورة الشك في صدق الغاية المعينة إلا أن قوله بعده.

وأما إذا لم يثبت ذلك بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة فالأمر فيه هو عدم جريان استصحابه في صورة الاستمرار في الجملة ولا ريب أن هذا أظهر في هذا الاختصاص من كلامه السابق في الاختصاص المذكور لأنه يعم من عنوان كلامه وهو قوله أن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني إلى وقت معين في الواقع.
وكذا من آخر كلامه الذي سنذكره أن الملاك في استصحابه هو دلالة الدليل على استمرار الحكم إلى حال أو وقت معين في الواقع عند الله تعالى وهذا الأمر مشترك فيه بين أقسام الشك في الرافع كما لا يخفى بل قوله في عنوان كلامه وكذا في آخر كلامه وكذا إذا ورد نص أو إجماع إلى قوله أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مردد في عدة أمور بين أشياء. فيعلم أن الشك في رافعية الشيء من جهة ورود الغاية المعينة في الواقع بين شيئين أو بين الأقل والأكثر.
كما إذا كان بعد ما حدث لا يجوز أن يدخل الوضوء أو الغسل أو شك في أن رافع حدث الحيض هو الغسل

فيشك أو يسوّغ الوضوء أو يشك في أن حدث الاستحاضة يرتفع بمجرد الوضوء والغسل الموظفين لها معاً
للصلوات أم يتوقف رفعه على غسل البرء أيضاً هذا في الاستقلالي. وأما الارتباطي فكما إذا شك
في رافعية الوضوء الفاقد للموالاة بمعنى المتابعة لحدث الاصغر أو أن الصدغ داخل في الوجه أو
الموالاة شرط في الغسل أو تعتبر الصورة والعروة والحاجب للحاجبين إلى غير ذلك إذ لا ريب في أنه
يصدق على جميع ما ذكرنا استمرار الحكم إلى غاية معينة عند الله تعالى مجهولة عندنا مرددة بين أشياء
وليس شيء منها من قبيل الاشتباه المصداقي الذي حمل عليه شيخنا الأنصاري. فقوله قبل ذلك شككنا
في صدقها.

يجد ضعفه كلامه إليه بعضه من قبيل قولنا لا تأكل الرمان لأنه حامض في مقام النهي عن كل حامض أو
من قبيل ما عرفت به في قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر في أنه يستفاد منه
أنه لا يجوز في النقض إلا باليقين المخالف لليقين الأول فلا يجوز بالشك واليقين غير المخالف للأول، فالمحقق
الخوانساري إنما يمنع من جريان استصحابه فيما لو ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة ويجري به في جميع مقامات
ثبوت استمراره إلى غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا.

وقد عرفت أن أقسام الشك راجعة إلى الموجود ليست محصورة في الثلاثة المذكورة في كلام البزازي
وإن منها المردد بين متباينين وبين الأقل والأكثر بعضها وإن المحقق الخوانساري يجري به في الجميع
إلا فيما ثبت الاستمرار في الجملة لا إلى غاية معينة فتأمل جيداً. ولكن ما ذكرنا من شمول كلامه للشك
في رافعية الشيء مستقلاً إنما يمكن تصويره فيما إذا ثبت بالدليل الاجتهادي أن هذا الحكم مستمر إلى غاية
معينة عند الله تعالى وشك في أن شيئاً آخر غاية له أم لا.

لأن الاشتغال إلى تلك الغاية قد ثبت بالدليل الاجتهادي فيجب الحكم بالاستمرار إليها ولا يجوز
رفع اليد عن التكليف الثابت بمجرد احتمال كون شيء آخر غاية له. وأما لو ثبت بالدليل اللفظي أنه
مستمر إلى غاية معينة عند الله فلا يتصور الشك في كون شيء آخر غاية مستقلة بل يحصل الشك في كون شيء
مصداقاً لتلك الغاية المعينة مفهوماً أو مصداقاً فتأمل جيداً.

وعن السيد صدر الدين في شرح الوافية أنه حكى حاشية أخرى للمحقق المذكور عند قول الشهيد وحرّم عكسا
استعمال الماء النجس والمشتبه، ما هذا لفظه: وتوضيح الكلام أن الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما
تمسكوا به ضعيف، وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة أن اليقين لا ينقض بالشك، وعلى
تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل وعدم منعها بناء على أن هذا الحكم الظاهر أنه من
الأصول، يشكل التمسك بالخبر في الأصول إن سلم التمسك به في الفروع.

فنقول: أولا إنه لا يظهر شموله للأمور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها إذ يبعد أن يكون مرادهم
بيان الحكم في مثل هذه الأمور التي ليست أحكاما شرعية وإن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال
أن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية.

فنقول: الأمر على وجهين أحدهما - أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن -
زوال تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم، والآخر أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك، مثال الأول
أن يثبت نجاسة الثوب باعتبار ملاقاته للبول فإنه علم من إجماع أو غيره أن النجاسة لا تزول
بزوال الملاقاة، ومثال الثاني ما نحن فيه فإنه يثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار أنه شيء
يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه، وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه.

ولم يعلم به دليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل
له في زوال ذلك الحكم، فلعله يظهر شمول الخبر للقسم الأول ظاهرا فيكفي التمسك بالاستصحاب فيه، وأما
القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل، فإن قلت: بعدما علم في القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف
فأي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب وأي فائدة في ما ورد في الأخبار من أن اليقين لا ينقض بالشك؟
قلت: القسم الأول على وجهين أحدهما أن يثبت أن الحكم أعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد عليه
الماء على الوجه المعتبر، وح فائدته أنه عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة.
والآخر أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم أنه ثابت دائما أو في بعض الأوقات إلى
غاية معينة محدودة أم لا، وفائدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل، لا يخفى أن الفرق

الذي ذكرنا من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول وإن اليقين لا ينقض بالشك قد يقال أن ظاهره أن يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه.

إذ لو فرض عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كأنه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الأمور الخارجية أيضا انتهى كلامه. قوله: كأنه يصير قريبا خبر أن المفتوحة في قوله: لا يخفى أن الفرق. وقوله: وإن اليقين لا ينقض بالشك عطف على قوله إن الظهور في القسم الثاني. والمراد منه لفظ اليقين لا ينقض بالشك الوارد في الخبر وقوله: قد يقال أن ظاهره. خبر أن في قوله أن اليقين لا ينقض. وحاصله إن الفرق الذي ذكرنا بين القسمين مع انضمام هذين الأمرين كأنه يصير قريبا ولعل الحط المذكور تعبيري كما لا يخفى.

ثم إن شيخنا الأنصاري بعد نقل كلامه قال: إن في كلامه مواقع للتأمل فلنذكر مواقع التأمل ونشير إلى وجهه فنقول: قوله وبعضهم ذهب إلى حجيته في القسم الأول ظاهره كصريح ما تقدم منه في حاشية أخرى وجود القائل بحجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب والكلية كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره وعدم الحجية في الأمور الخارجية كرطوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في أدلتهم مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة دليلا لعدم الجريان في الموضوع جار في الحكم الجزئي. أقول فيه أولا أنه ليس في الحاشية الأخيرة. قوله: بعضهم ذهب وإنما هو في الحاشية الأولى وإنما نفى منه في الحاشية الأخيرة ظهور الأدلة في الشمول للأمور الخارجية ولعل المراد ما قاله بعد نفي الظهور وهذا ما يقال أن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به وثانيا أنه لا وجه للإيراد عليه بعدم وجود القول بالفصل المذكور لأن عدم العلم به وبكليته والخبر به من الأمور المحسوسة التي يبعد الخطأ فيها.

ويمكن وجود هذا القول بين الأقوال وعدم اطلاع من تأخر عنه ولم يكن عنده من الكتب ما كان عنده علمه فلا إيراد عليه إلا بتكذيبه وهو خطأ وإما تخطئته وهو كذلك في الأمور الحسية وأما

قوله: مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة. خامسه وما نبها قدره عند ذكر حجية هذا التفصيل فلا وجه للنقض بل بالحادثه فراجع. ثم قال: قوله والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر. وجه مغايرة ما ذكره

لا يخفى أن هذا ليس من موانع التأمل. بل إنما هو لمجرد بيان الفرق بين ما ذكره المشهور وما ذكره هو. وهو أن بمجرد بيان الفرق بين ما ذكره الاعتماد عند المشهور على مجرد الكون السابق وعنده على دلالة الدليل على

الاستمرار الى غاية معينة في الواقع.

ثم قال: قوله إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا. أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين الأول أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كأن يلاحظ اللبث في المسجد إلى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به أحد أحكام الخمسة ومن أمثلة الإمساك المستمر إلى الليل حيث إنه لوحظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني - أن يلاحظ الفعل في كل جزء من الزمان المعين موضوعا مستقلا تعلق به الحكم فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة ومن أمثاله وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل. أما الأول فالحكم التكليفي أما أمر وأما نهي وإما تخيير فإن كان أمرا فاللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال ووجب الخروج من الزوال إلى الغروب فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر إلا الاحتياط مثل أصالة عدم الزوال أو عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس أو عدم حدوث التكليف بالخروج أو نحو ذلك هذا.

أقول لا ريب أن مراد المحقق المذكور أنه عند دلالة الدليل التكليف على الاستمرار المذكور يكون الاستصحاب بالمعنى الذي اختاره حجة وهذا كما نقول إن الاستصحاب مطلقا حجة أو نقول هو إنه عند الشك من حيث الرافع حجة ولا ريب أن مراد الجميع إنه واجب العمل لو لم يمنع عنه مانع ومع قطع النظر عن وجود معارض له

وعدمه بل كذلك في مقام إثبات حجية جميع الأدلة وهل يمكن الإيراد على من يقول بحجية الخبر الواحد أو

بحجية الاستصحاب أو غيرهما بأنه عند المعارضة ليس بحجة.

وكيف كان فالمحقق المذكور عند الفرض المذكور لا يقول بالرجوع إلى شيء من الأصل المذكور لعدم اعتبارها

عنده فإن كان مرجح لأحد التكليفين وإلا فالتخيير ويمكن له الرجوع بعد تعارض قاعدة الاشتغال مثلها

إلى الاستصحاب الثابت بالأخبار من غير معارض وكيف كان فيكون المورد حينئذٍ من قبيل تزاحم الواجبين

اللذين هما الجلوس إلى الزوال والخروج من الزوال فإن كان أحدهما أهم من الآخر وجب عليه وإلا فالحكم

بالتخيير كما في كل واجبين متزاحمين.

وأما أصالة عدم الزوال فليس من لوازمه الشرعية بلا واسطة أمر عقلي هو وجوب الجلوس. نعم عند من يرى

اعتبار استصحاب غير الأحكام الشرعية حتى عند الشك في المقتضي أمكن له الحكم باستصحاب بقاء وقت الجلوس

وأما أصالة عدم الخروج من عهدة التكليف بالجلوس فمعارضة بأصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف

بالخروج إلا بالخروج في زمان يقطع معه بالخروج من أول الزوال.

وأما أصالة عدم حدوث التكليف بالخروج فكيف يمكن إجراؤها مع القطع بوجوب الخروج من أول الزوال

الذي يحكم العقل معه بوجوب الخروج من باب المقدمة في زمان يقطع معه بالخروج من عهدة التكليف

بالخروج إذ لا ينافيه حكم العقل في باب المقدمة. بين أن يكون التكليف الذي يحكم بوجوب مقدمته مسبوقاً

بتكليف آخر سيجيء فيه أيضاً من باب المقدمة وبين أن لا يكون كذلك فغاية الأمر يصير التكليف المسبوق

بآخر على الوجه المذكور من باب تزاحم الواجبين الذي عرفت حكمه.

ثم قال: وإن كان مبناها إذا لم الاشتغال المحدود بالغاية المذكورة أو الجلوس المذكور فإن قلنا بجريان

الاشتغال كما هو الظاهر كان المتيقن التخيير قبل الشك في وجود الغاية. وأما التخيير بعده فلا يثبت بما

ذكر في الأمر بل يحتاج إلى الاستصحاب المعهود لأن الأصل الإباحة في صورة الشك.

أقول الظاهر أن مراده من قوله فإن قلنا بجريان الاشتغال كما هو الظاهر الإشارة إلى الخلاف الواقع في

أن النهي إذا تعلق بمركب فهل يحرم جميع أجزائه أو يختص التحريم بالمجموع من حيث المجموع على الأول يحرم

الاشتغال به بقصد اتيان ذلك المركب المنهي عنه لأن المفروض حرمة جميع أجزائه التي بها يحصل به الاشتغال وعلى الثاني لا يحرم الاشتغال وإنما يحرم الاتمام لتحقق المجموع به كما في عمل الصور المجسمة فانها لو حرمت كل جزء لم يجز له تصوير بعض أجزائها أيضا بخلاف ما لو قلنا بحرمة المجموع من حيث المجموع فإنه لا يحرم حينئذ إلا الاتمام ويجوز تصوير البعض والظاهر أن وجه كون المتيقن الخروج قبل الشك في وجود الغاية أنه لو فرضنا أن المكلف ترك الامساك والخروج المحرمين إلى زمان الشك احتمل وصول غاية الحرمة وحصول الاشتغال فلو ارتكب الامساك والخروج بعد ذلك لم يكن مخالفا لحكم عقله بالخروج عن عهدة الحرمة لعدم تيقن اشتغال الذمة بتركهما في زمان الشك وعدم تيقن الاتيان بالحرام لو ارتكبه.

بل يحتاج اثبات الحرمة فيه إلى الاستصحاب المشهور وأنت خبير بأنه إنما يتم فيما لم يدل دليل على الاستمرار إلى غاية معينة عند الله تعالى مجهولة علينا ومفروض المحقق المذكور أنه ثبت استمرار تحريمه إلى غاية معينة عند الله تعالى مجهولة عندنا ولم يشترط بشيء من العلم بتلك الغاية وعدمه فالتقييد بعدم انقراض العلم هو تعلق التحريم المتعلق بالمكلف إليها ولو لم يعلمها.

ولا ريب أن لازمه وجوب ترك الامساك وترك الجلوس إلى زمان القطع بحصول الغاية وإن كان المتيقن الحرمة قبل الشك في وجود الغاية إلا أنه يجب الامساك وترك الجلوس في زمان الشك من باب المقدمة لحصول القطع بالخروج عن عهدة الامساك إلى الغاية المعينة ثم قال: وإن قلنا إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الامساك والجلوس المذكورين فلا يخرج إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

أقول: فيه أنه إن اراد أنه على هذا القول لو اشتغل المكلف إلى زمان الشك في وجود الغاية ثم أراد ارتكاب المنهي عنه في زمان الشك لا يجري استصحاب المحقق المذكور بل لا شك في استحقاق العقاب وتحقق المعصية بهذا الارتكاب فيرجع إلى أصالة عدمهما ففيه أنه على هذا القول يقطع بعدم الاستحقاق وعدم المعصية بمجرد ترك المنهي عنه في جزء من الزمان لعدم تحقق الاتمام الذي هو المحرم فقط على هذا القول.

لأن الاتمام لا يحصل إلا بارتكاب جميع أجزاء متعلقة النهي فلو ترك جزء منها لم يتحقق الاتمام سواء كان ذلك

يصدق
الجزء من أوله أم وسطه أم آخره وذلك كالو ترك رأس الصورة المجسمة أو يديه أو رجليه مثلا، عليه الإتمام عرفا والمفروض في المقام أنه ترك جميع أجزائه المطلوبة ولم يبق إلا ما يشك في كونه غاية له فلو ارتكبه لم يصدق عليه الإتمام بل كان شروعا فيه والمفروض عدم تحريم الشروع فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مرادا له لعدم تحقق موضوع الإتمام معه.

٢٧ وإن أراد أنه على هذا القول لما كان التحريم مختصا بالإتمام فيجوز له الاشتغال وإنما يتوجه إليه النهي عن الإ بعد الشروع فما فعله قبل زمان الشك كان جائزا وعند الشك في الغاية يشك في أن فعله هذا إتمام أم لا فلو صح هذان الأصلان فنقول أنه على هذا القول لو ارتكب المنهي عنه إلى زمان الشك يحصل له العلم الإجمالي بأن الإتمام محرم.

إنما يحصل بالارتكاب في زمان الشك أو بما بعده فيصير زمان الشك أحد أطراف المعلوم الإجمالي الذي يتنجز التكليف به فلا اشتغال بترك الإتمام بنقض الخروج عن عهدته فيجري فيه ما ذكره المحقق المذكور في الأمر ولا يجري فيه الأصلان المذكوران فيصير المورد من قبيل ما لو نذر الإمساك في ساعة مرددة بين هذا الزمان وما بعده.

ولا ريب أنه من الشبهة المحصورة التي اعترف هو بوجوب الاجتناب فيها لأنه من قبيل مثال التاجر الذي يعلم أن بعض معاملات اليوم ربوي هذا كله مضافا إلى أنه لو أجرى الأصلين المذكورين في زمان الشك في وصول الغاية إلى زمان يحصل القطع بها مع فرض أنه ارتكبه من أول زمان النهي إلى هذا الزمان يحصل له القطع بالإتمام المفروض تحريمه على هذا القول فيقطع بالاستقرار في المعصية فكيف يجري به الأصلان وأي ثمرة تترتب عليها.

هذا كله مضافا إلى أن فرض المحقق دلالة الدليل على استمرار التحريم إلى الغاية المجملة هذا لا يصح مع هذا القول لعدم استمرار التحريم عليه بالنسبة إلى كل جزء جزء من الفعل المستمر حسب الزمان إلى علمه بالمغياة إلى كل جزء تلك الغاية الواقعية بل المحرم إنما هو إتمامه الذي به يحصل المجموع من حيث المجموع.

وأما قبل فلم يكن تحريم ولهذا جعل القول بتحريم الاشتغال مقابلا لهذا القول فعلى هذا القول لا يوجد

الفجر عند الشروع ولا في الاثناء وإنما يحصل عند إرادة الإتمام وأين هذا من استمرار الحكم إلى غاية المغيّ
في كلامه. والحاصل إنه لم أفهم مراده من هذا الكلام فلابد من التأمل التام. ثم قال وإن كان تخييرياً لأصل
فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفياً
مغيّاً يجب فيه الاحتياط كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر بجوز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب
عليه تأمل لظهور لزوم الكف عن الأكل عند الشك.

أقول فيه ما عرفت في الأمر من أن مولانا المحقق المذكور بيان مراده فتصحيح جريان استصحاب نفسه ويقتضي
الدليل استمرار الحكم إلى الغاية المفروضة ولا ريب أن في هذا الفرض أيضاً يحكم بالاستمرار الإباحة الثابتة
للأكل إلى زمان يقطع بالغاية ولا يقدح فيه عروض الحرمة عليه من باب مقدمة امتثال التكليف بالصوم
بل لا يقدح ذلك في مباح القطعي إذا صار تركه مقدمة للواجب أو ترك الحرام وهل يجوز الاعتراض على من يقول
بأنه مباح بأنه ليس كذلك لأنه قد يصير واجباً أو حراماً من باب المقدمة مع أن كل ما أورد على استصحاب المحقق
المذكور يرد على استصحاب المشهور لأن استصحابهم أيضاً.

قد يعارض بالمثل وقد يكون مقتضاه إباحة الشيء هو حرام أو واجب من باب المقدمة. والحاصل إنه لا يمكن
المذمة في أن مقتضى ما فرضه المحقق المذكور هو الحكم بالاستمرار إلى القطع بالغاية، وهذا ما يقول كل أحد
سوى السبزواري ومن خالفه إنما خالفه في موارد لا يقول به هذا المحقق ومن يذهب مذهبه من غير السبزواري
عموم وخصوص مطلقاً بل لا أظن مخالفة السبزواري له أيضاً إذ لا يجعل عدم الحكم بالاستمرار مع الفرض المذكور
المؤكد دل الدليل على عدم كون الجهل بالغاية عذراً وإن الحكم يستمر وإن جهلت الغاية حتى تقطع بالغاية وقد
عرفت أن اتفاق المعارضة مشترك الورود على جميع الأدلة.

ثم إنه لا ريب في عدم الفرق من حيث وجوب الحكم بالاستمرار إلى زمان القطع بالغاية الواقعية بين الفرض
المذكور وهو أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد وبين أن يلاحظ الفعل في
كل جزء بحسب الزمان المنتهي موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم مستقل فيحدث أحكام متعددة فلموضوعات متعددة
مثل صوم رمضان حيث أوجبه حيث يجب الحكم باستمرار الوجوب إلى زمان القطع بحصول الغاية الواقعية بكل يوم

وهكذا لا يجري أصالة الإباحة والبراءة في الأمور التي في زمان الشك ولا نظيرها في الحكم التخييري في زمان الشك أيضاً.

وأما إذا كان ما بعد الغاية تكليفاً نحو إيجاب الاحتياط فيه فهو من مسألة المعارضة الخارجة عن فرض كلام المحقق المذكور الجارية في مقطوع التخيير أيضاً فقد ظهر بما ذكرنا في كلام شيخنا الأنصاري من قوله. وأما الثاني فهو ما لوحظ فيه الفعل أموراً متعدده، ثم جميع ما فيه أنه إن دل الدليل على استمرار الحكم في كل جزء من الزمان إلى غاية معينة عند الله تعالى غير مشروطة بالعلم فلا ريب في أن حكمه حكم بالعدم وإن لم يدل عليه ذلك فهو داخل في قول المحقق المذكور وإن ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة.

إذ ما عرفت منه بعدم جريان استصحابه فيه فلا فائدة في التطويل بالتقسيم المذكور في الأمور التي ثم إنه في النسخة الموجودة عندي ما هذا لفظه وكذا الكلام في أصالة الإباحة في الحكم التخييري إلا إذا كان الحكم في ما بعد الغاية. والظاهر زيادة كلمة إلا لأنه بمقتضى تشبيه الإباحة بالأمور التي بصدد بيان خصوص مورد لا يمكن الحكم باستمرار الحكم التخييري ولا ريب أن كلمة إلا تفيد خلافه.

ثم إنه لا ريب في أن كلام المحقق المذكور صريح في إنكار الاستصحاب المختلف فيه وإنه بحيث يحقق لا يمكن إنكاره لأحد فلا وجه للإيراد عليه بأنه ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه وإنه عين إنكار الاستصحاب. لأنه لا ريب أن الحكم باستمرار الحكم التخييري في مورد كلامه ليس مستنداً إلى مجرد أصالة البراءة والإباحة بل إلى أخبار الاستصحاب وحكم العقل بوجوب الحكم باستمراره إلى أن يتحقق حصول الغاية المعينة كما صرح به في أواخر كلامه حيث قال يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء إلى أن قال وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً.

تم المجلد الأول من كتاب الاستصحاب ويليه المجلد الثاني إن شاء الله تعالى على يد المرتضى الكيلاني الشهير بالمدرس قدس نجل المصنف وسبط العلامة القاضي الأنصاري في طهران في داره سنة ١٤٠٠ الهجرية ومن الممكن وربما سهوت أو جهلت قراءة بعض كلماتها. الرجاء من المتفقه الخبير تصحيحها. والله ولي التوفيق ومفيض العدل والوجود. العنوان الكامل: ايران - طهران - خيابان كركان - ايستگاه دوستانى - كوچه دشتگرد خانة شمارة ٦٩ - رقم التلفن ٧٥٤٧٥٩٣ . مرتضى الكيلاني الشهير بالمدرس عفا الله عنه.

فهرس الكتاب